الدين والإنسان والعالم

قراءات في أفكار إسلامية معاصرة

تحرير: هبة رءوف عزت

أحمد عبد الجواد زايدة، أحمد نصر، إسلام أحمد، جميلة تِلوت، رجب عز الدين،
سايرس مكجولدريك، محمد العربي، محمد المراكبي، محمد عفان، مدحت الليثي،
معتز الخطيب، هشام فهمي، ياسين اليحياوي، يوسف راموس



• الدين والإنسان والعالم
• تحرير: هبة رءوف عزت
• دار المرايا للإنتاج الثقافي

الدين والإنسان والعالم

قراءات في أفكار إسلامية معاصرة

الدين والإنسان والعالم "قراءات في أفكار إسلامية معاصرة"

أحمد عبد الجواد زايدة، أحمد نصر، إسلام أحمد، جميلة تِلوت، رجب عز الدين، سايرِس مكجولدريك، محمد العربي
محمد المراكبي، محمد عفان، مدحت الليثي، معتز الخطيب، هشام فهمي، ياسين اليحياوي، يوسف راموس

تحرير: هبة رءوف عزت

مراجعة لغوية/ أحمد سمنة   تصميم غلاف/ أمل حامد   تنسيق داخلي/ أيمن عبد المعطي

الطبعة الثانية، القاهرة 2018   416 صفحة   24×16.5 سم

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: 2017/23398

الترقيم الدولي: 978-977-85330-5-7

تدمك/ 9789778533057

1: الإسلام – مبادئ عامة   2: الفلسفة الإسلامية

أ – عبد الجواد، زايدة (مؤلف مشارك)   ب - رءوف، هبة (محرر)

211/2027



تليفاكس: 20223961548 +

البريد الإلكتروني: elmaraya@elmaraya.net

العنوان: 23 ش عبد الخالق ثروت، الطابق الثاني، شقة 17، القاهرة، ج م ع

صدر هذا الكتاب بالتعاون مع مؤسسة روزا لوكسمبورج - مكتب شمال أفريقيا



الدين والإنسان والعالم

قراءات في أفكار إسلامية معاصرة

أحمد عبد الجواد زايدة، أحمد نصر، إسلام أحمد، جميلة تِلوت، رجب عز الدين
سايرِس مكجولدريك، محمد العربي، محمد المراكبي، محمد عفان، مدحت الليثي
معتز الخطيب، هشام فهمي، ياسين اليحياوي، يوسف راموس

تحرير: هبة رءوف عزت

دار المرايا للإنتاج الثقافي

المحتويات

استهلال

يمر الواقع العالمي الراهن بأزمات ضخمة، تتنوع صيغها وتتفاوت وطأتها، لكنها لا تدع موضعًا دون أن تمسه ولا مجتمعًا دون أن تختبر تماسكه وقدراته.

والعالم العربي والإسلامي —ومساحات الجنوب عامة— جزء من العالم الأشمل، ولكن آثار الحقبة الاستعمارية ما زالت تدفعه في اتجاهات شتى. وما بين مساعي التحرير والتغيير يمر الجنوب بدورات من الصعود والهبوط في زخمه النضالي، وتتراوح درجات وعي الشعوب بالواقع، وتتفاوت متانة الفهم وقوة العمل على نهج الانعتاق من الإمبريالية المتجددة والنخب التابعة.

ولا يخفى على المتابع ما تعرّض له الخطاب الإسلامي من عداوات ولا ما أصاب الحركات التي تحمله من إخفاقات يظنها البعض نتاج التقدير السياسي الخاطئ أو الحسابات البراجماتية النفعية، ويراها البعض الآخر محض تعبير عن فقر في الفكر وتقصير في الاجتهاد.

وقد صدر سيل من الكتابات عن الحركات والتنظيمات الإسلامية خلال العقود الماضية بلغات شتى، بعضها لغته بالغة الصعوبة تستخدم مصطلحات علمية ونظريات فلسفية تستعصي على القارئ المهتم، وبعضها شديد الخصومة مع التنظيمات الإسلامية أو بالغ العداوة للإسلام نفسه، هذا بخلاف ما صدر عن أنصار تلك الحركات الذي يتفقد بعضه الصرامة العلمية أو يلحظ القارئ فيه إما ظلالًا لتبرير أو رغبة في تثبيت خصومة مع العالم لا تفيد كثيرًا في الخروج من المأزق السياسي الذي تواجهه مجتمعاتنا باتجاهاتها الفكرية وأطيافها الثقافية، ولا تنهض بالإسلام والمجتمعات الساعية للعدل والكرامة.

حين اقتُرح على المحررة موضوع الكتاب من دار المرايا بالتعاون مع مؤسسة روزا لوكسمبورج، كان تصورها أن يكون نَصًا سهل القراءة، يقدم خريطة مبدئية لبعض المفاهيم المركزية في التصور الإسلامي ولرؤى مجموعة من العقول المعاصرة التي تعتبر الإسلام مرجعيتها الأساسية؛ نصًا يستعرض تصورات هؤلاء بشأن دور الإسلام في تحرير الإنسان ورؤيتهم للعالم (منذ مطلع القرن العشرين) وكيف تم تأسيسًا على مرجعيتهم استشراف مستقبل أفضل للإنسانية.

وقد حكم حجم الكتاب والوقت المخصص للعمل به الخريطة التي يقدمها، فهناك العديد من المفاهيم التي تستحق عناية وتأصيلًا ونظرًا لم يتضمنها الكتاب، منها مفهوم الفطرة والطبيعة الإنسانية، ومفهوم المكان وحدود الخاص والعام وفلسفة التمدن، وهي مفاهيم نأمل تناولها في كتاب قادم. كما أن اختيار المفكرين الذين تناقش الفصول رؤاهم حكمه التركيز على أهل الفكر –وإن عُرف عن بعضهم الانخراط المدني– لتعريف القارئ بأسماء تختلف عن تلك التي يتم تناولها عادة من دوائر الحركات والتنظيمات الذين يختلط إسهامهم الفكري بخبراتهم الحركية، والذين نرى أنهم يستحقون أن يُفرَد لهم كتاب مستقل.

وكان هناك حرص واضح عند تشكيل مجموعة المساهمين أولًا أن تشارك عقول شابة، بعضهم سيتعرف عليها القارئ لأول مرة، وثانيًا أن يكون اقتراب التناول مسحيًا يعطي صورة بانورامية عن خريطة المفهوم أو ملامح رؤية المفكر محل البحث دون استطراد، وأن ندعو المساهمين للكتابة بروح تتابع المجريات فلا يغرق الباحث في التنظير، مع حرص على المقارنة بين الأفكار والمفاهيم ما وجد لذلك متسعًا.

وكما غطت الفصول أسماء لمفكرين معاصرين من غير العرب، كذلك استكتبنا باحثين من الشباب غير العربي، سعيًا لتنوع الأقلام والمضمون معًا.

هذا كتاب يسعى للخروج من التسييس المفرط لتناول المفاهيم الإسلامية والإسهامات الفكرية بعد أن ساد في الأعوام الماضية مناخ الترصد السياسي والتأويل الإيديولوجي، وهو يقدم للقارئ العربي رؤىً ساهمت في تشكيل التصورات الإسلامية من داخل العالم العربي وخارجه في مرحلة تاريخية لم تعد الأفكار فيها أسيرة الجغرافيا ولا اللغة. وهو كذلك إطلالة تبين تنوع مسارات الفكر الإسلامي المعاصر. إذ سيجد القارئ في الفصول حِسًا نقديًا بدون استسلام لهيمنة تنازعات السياسة على أجندة البحث الرصين. ونتطلع أن يكون خطوة في استعادة مسار النقاشات النظرية التي تعرضت للتسفيه والاستخفاف في ظل التراشق السياسي والتنازع السلطوي، أملًا في أن تظل المعرفة مفتاحاً للنهضة.

وعلى الله قَصد السبيل.

هبة رءوف عزت

الكُتّاب المشاركون

- **أحمد عبد الجواد زايدة:** مدرس مساعد بكلية الحقوق بالجامعة البريطانية بالقاهرة. حاصل على درجة الماجستير في القانون من جامعة الإسكندرية ويُعد بها رسالة الدكتوراه. حصل على ليسانس شريعة وقانون من جامعة الأزهر.
- **أحمد نصر:** باحث ماجستير بقسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد بجامعة القاهرة.
- **إسلام أحمد:** طالب ماجستير في العلوم السياسية في معهد الدوحة/ قَطر. حاصل بكالوريوس العلوم السياسية والعلاقات الدولية 2015 ثم تخصص الفلسفة 2016 من جامعة إسطنبول شهير.
- **جميلة تِلوت:** مُحاضِرة جامعية من المغرب. حاصلة على شهادة الماجستير في الدراسات الإسلامية من دار الحديث الحَسَنية بالرباط، والدكتوراه في الفقه وأصوله ومقاصد الشريعة، وتهتم بالربط بينه تخصصها والعلوم الإنسانية. من كتاباتها: "مقاصد الأسرة في القرآن من الإنسان إلى العمران"، "إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة عند طه عبد الرحمن"، "مرتبة العفو"، وغيرها.
- **رجب عز الدين:** باحث وصحفي. حاصل على ماجستير في العلوم السياسية ويُعد حاليًا رسالة الدكتوراه بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة.
- **سايرِس مكجولدريك:** حاصل على بكالوريوس دراسات الشرق الأوسط من جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة الأمريكية. يعد حاليًا رسالة الماجستير في الدراسات الحضارية بمعهد تحالف الحضارات بإسطنبول/تركيا.
- **محمد العربي:** باحث بمركز الدراسات الاستراتيجية بمكتبة الإسكندرية وباحث زائر بمعهد الدراسات المستقبلية وتقييم التكنولوجيا ببرلين، وزميل أبحاث بمعهد الدراسات المستقبلية ببيروت. له العديد من الدراسات والأوراق البحثية المنشورة، أهمها "بناء السيناريوهات المستقبلية: دليل نقدي"، "البروباغندا الجهادية: إعلام داعش وآليات عمله". ساهم في ترجمة عدة عناوين حول المستقبليات إلى العربية. وينتهي حاليًا من إعداد رسالة الماجستير في الشؤون الدولية بالجامعة الأمريكية في القاهرة.

- **محمد المراكبي**: باحث دكتوراه في الدراسات الإسلامية بجامعة إدنبرة، المملكة المتحدة. من بحوثه السابقة: "تأثير القيم الحداثية في صناعة الفتوى: دراسة أنثروبولوجية"، "مقاصد الشريعة والحداثة: تغيرات في النسق المعرفي الفقهي"، "المجال العام الإسلامي: نحو سردية مختلفة".
- **محمد عفان**: حاصل على بكالوريوس الطب والجراحة ويحمل درجة الماجستير في العلوم الطبية من جامعة عين شمس، ثم ماجستير العلوم السياسية من الجامعة الأمريكية بالقاهرة. هو حاليًا باحث دكتوراه بمعهد الدراسات العربية والإسلامية بجامعة إكسِتر/ بريطانيا. نُشر له كتاب "الوهابية والإخوان: الصراع حول مفهوم الدولة وشرعية السلطة" عن دار جسور، ببيروت 2016.
- **مدحت الليثي**: حاصل على ماجستير العلوم السياسية من كلية الاقتصاد/جامعة القاهرة، ويُعد رسالة الدكتوراه بها. باحث أول والمدير التنفيذي لمركز الحضارة للدراسات السياسية بالقاهرة، ومحرر الحولية التي تصدر عنه تحت عنوان "الأمة في عام". صدر له: "العلاقة بين الديني والسياسي.. مصر والعالم: رؤى متنوعة وخبرات متعددة" (مُحَرِر) عن مكتبة الشروق الدولية بالقاهرة 2007، وكتاب "فقه الواقع في التراث السياسي الإسلامي" عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر ببيروت 2015.
- **معتز الخطيب**: ولد في مدينة دمشق، ماجستير ودكتوراه في السُنّة وعلوم الحديث، يحمل إجازة في اللغة العربية من جامعة الأزهر بالقاهرة. عمل كباحث زائر في مركز الدراسات الشرقية (2006)، ثم في مركز الدراسات العابرة للأقاليم في برلين (2012). يعمل حالياً أستاذا لمادة المنهجية والأخلاق / كلية الدراسات الإسلامية بجامعة حمد بن خليفة بقَطر. صدرت له العديد من الكتب والدراسات منها: "الغضب الإسلامي: تفكيك العنف (دار الفكر بدمشق 2007) و"العنف المستَباح: الشريعة في مواجهة الأمة والدولة (دار المشرق ببيروت 2016)، و"مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين" كمحرر (دار جسور ببيروت 2016).

- **هبة رءوف عزت**: أستاذة جامعية من مصر في مجال الفكر والنظرية السياسية. عملت منذ عام 1987 بقسم العلوم السياسية في جامعة القاهرة، وكانت أستاذًا زائرًا في الفترة من 2006 إلى 2013 في الجامعة الأمريكية بالقاهرة. وعملت كباحث زائر ومحاضر في جامعات ويستمنستر وأكسفورد وجورجتاون وبيركلي ولندن وماستريخت، وكزميل زائر بوحدة المجتمع المدني والأمن الإنساني بجامعة لندن في 2014-2017. ألفت وحررت العديد من الكتب منها "المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995) و"المرأة والدين والأخلاق" (دمشق: دار الفكر/سلسلة حواريات لقرن جديد، المحاور الآخر المخالف في الحوار كان نوال السعداوي، 2000) و"العولمة: نحو رؤى مغايرة" (القاهرة: قسم العلوم السياسية بجامعة القاهرة، 2002). ولها مساهمات عديدة في كتب أكاديمية صادرة بالإنجليزية خاصة إصدار "حولية المجتمع المدني العالمي" الصادرة منذ 2001 عن كلية الاقتصاد بجامعة لندن. تخصصت منذ إنهاء رسالة الدكتوراه في الكتابة عن نظريات المواطنة وحررت في 2004 كتابًا من جزأين عن المواطَنة المصرية صدر عن مركز البحوث السياسية بجامعة القاهرة. شاركت في فريق المحررين في "موسوعة أوكسفورد للإسلام والمرأة" في 2013. وساهمت في 2010 في تأسيس دبلوم حقوق الطفل والسياسات العامة بكلية الاقتصاد جامعة القاهرة بالتعاون مع المفوضية الأوروبية واليونيسيف و7 جامعات إقليمية ودولية، وحصلت 2013 على جائزة هيئة التبادل العلمي الألماني في القاهرة لدعم التعاون العلمي بين البلدين. تشرف على سلسلة إصدارات الفقه الاستراتيجي التي تُعنى برؤى للعالم ومستقبل الإسلام والتي صدر ضمنها ترجمات مجموعة كتب الحداثة السائلة لزيجمونت باومان. أحدث إصداراتها "الخيال السياسي للإسلاميين: ما قبل الدولة وما بعدها" و"نحو عمران جديد" (القاهرة: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015).
- **هشام فهمي**: باحث في العلوم السياسية. حاصل على بكالوريوس العلوم السياسية من كلية الاقتصاد بجامعة القاهرة.
- **ياسين اليحياوي**: باحث في تاريخ الأديان والفكر الإسلامي. حاصل على الدكتوراه من جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس/المغرب.
- **يوسف راموس**: حاصل على بكالوريوس في التكنولوجيا الطبية من جامعة الأدفينتيست بمندناو/ الفلبين وماجستير في الكيمياء الحيوية من جامعة ويستمنستر بلندن. يعد حاليًا الماجستير في الدراسات الحضارية بمعهد تحالف الحضارات بإسطنبول/تركيا.

الباب الأول

المفاهيم

الفصل الأوّل:

في مفهوم الدين

مدحت ماهر الليثي

يتنامى الاهتمام بمفهوم الدين خلال العقود الأخيرة، عبر دوائر مختلفة: معرفية وعملية. فقد برز اهتمام كبير في الفلسفة والعلوم الاجتماعية بالدين مفهومًا وقضيةً ورؤيةً للعالم خاصة بعدما تبدد الكثير من مسلمات الحداثة، وأعلنت نهايتها العديد من أزمات النهايات (نهاية التاريخ، ونهاية الحداثة، ونهاية الفلسفة...)، والموت (موت الإنسان، وموت الإله، وموت الفن...)، والمابعديات، ومظاهر السيولة الفكرية والشعورية والحياتية بصفة عامة [1]*. وفي الوقت الذي ينظر فيه كثير من الحركيين والدعاة الدينيين إلى مفهوم الدين باعتباره أمرًا بدهيًّا لا إشكال فيه، فإن ساحة الفكر لم تخلُ لحظة من معارك كبرى حول الدين مفهومًا ودورًا وفاعليةً، وبالأخص الدين الإسلامي.*

للدين في الفكر الإسلامي موضع الروح والقلب والعقل بل الكيان كله؛ إما بأصله المنزل من السماء ويسمى الدين، وإما بتفصيله وتأويله المحقق في الأرض ويسمى التدين[2]. يقول د. طه عبد الرحمن إن: "التدين في حق المسلم ليس مجرد سلوك تعبدي يلجأ إليه لكي تسكن به نفسه، ويملأ به فراغ قلبه، وإنما هو **طريقة تحقيق ذاته نفسها في الوجود**، بحيث

---

[1] جياني فاتيمو، **نهاية الحداثة: الفلسفات العدمية والتفسيرية: في ثقافة ما بعد الحداثة**، ترجمة: فاطمة الجيوشي، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1998)، ص 37-55، 59-73، 183-200.

[2] عبد المجيد النجار، **في فقه التدين فهمًا وتنزيلًا**، جزآن، سلسلة كتاب الأمة، العددان: 22، 23، (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الأول: المحرم 1410هـ، والثاني: جمادى الأولى 1410هـ).

يوجد المسلم في الدين وجوده في العالم، بل **لا عالم للمسلم غير دينه**؛ وإذا صح أن **الدين** هو عالم وجود المسلم، صح معه أيضًا أن سلوكه العقلي إنما هو جزء من هذا العالم الديني، ومعلوم أن الجزء لا يكون أساسًّا ينبني عليه الكل، فيلزم أن العقل مهما اتسعت أطرافه وتقلبت أطواره يظل **واحدًا من عناصر أخرى يشتمل عليها هذا العالم الديني الفسيح** الذي لا تنفد حقائقه"[3].

ومن هذه الحقيقة تتأكد صعوبة تقديم تعريف دقيق لمفهوم الدين في العقل المسلم؛ نظرًا لسعة الأمر ودخوله في الكليات العقلية والنفسية وفي الجزئيات السلوكية والاجتماعية جميعًا ومن سبل شتى، فضلًا عن التنوع الكبير لدى مفكري الإسلام في تعبيرهم عن الدين عامة والإسلام خاصة[4]؛ الأمر الذي نحاول الوقوف على خريطة مبسطة له بأبعادها النظرية والواقعية.

ولقد كان لمفهوم الدين لدى الإسلاميين جولة تاريخية ذات خصوصية منذ برز مشروع الحداثة ومحاولات إعادة تعريف الدين بحيث ينتقل من موقع المرجعية الكلية الشاملة لشؤون الحياة العامة والخاصة، لكي يصبح هو جزءًا من الحياة الخاصة بالمنطق العلماني، وينتقل من موضع الحاكم على الحياة لموضع الخادم لمن شاء وفق مبدأ تمت صياغته بلسان "الحرية الدينية".

ويمكن أن نتخير منعطف القرن الرابع عشر الهجري/الإسلامي (الربع الأخير من القرن التاسع عشر الميلادي/الغربي)، نقطة استهلال لتتبع تطور مفهوم الدين لدى مفكري المسلمين (المعلنين انتسابهم لمرجعية الإسلام) ولأكثر من قرن من الزمان حتى اليوم؛ نظرًا لارتباط الأفكار وتراكبها وتراكمها. ففي تلك الفترة بدأت بذور التنازع والتدافع بين مفاهيم للدين –وخاصة الإسلام– وبين عدد كبير من الأوضاع والمفاهيم الأخرى الوافدة

---

[3] طه عبد الرحمن، **من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر**، جمع وتقديم: رضوان مرحوم، (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط2، 2016)، ص 26.

4 انظر محاولة في هذا الصدد: محمد حشمت إبراهيم سعدة، **نظرية الدين والتدين: دراسة تحليلية نقدية**، رسالة ماجستير غير منشورة، إشراف: د.سيكو مارافا أبو بكر توري، (ميديو–ماليزيا: جامعة المدينة العالمية، كلية العلوم الإسلامية، 2017).

على ديار الإسلام؛ في بلاد العرب، والهند، وإيران، وتركيا، وأفريقيا المسلمة. واشتهر في الكتابات المختلفة أن هذا الصراع الفكري دار بين ثلاثة اتجاهات بارزة؛ **الأول**: المحافظة على المفهوم المعهود والموروث للدين، **والثاني**: الدعوة لمفهوم جديد للدين يحمل وجهة علمانية متأثرًا بتجربة مسيحية غربية ذات خصوصية معرفية وتاريخية، **والثالث**: اتجاه التوفيق والتوسط بين المحافظة والتغريب مع الدعوة لتجديد شقي المسألة: الدين والدنيا.

ومع مرور العقود شهد القرن الأخير تفاقمات وتشظيات في كل من هذه الاتجاهات وفي سائر شؤون الإسلام وأحوال أمته، وفرض الصراع السياسي طرقًا متباينة للتعبير عن ذلك فكريًا وثقافيًا.

وإجمالًا قبل التفصيل، قام مفهوم المحافظين للدين على معنى كونه المصدرَ العقدي والتشريعي ذا الكفاية والقادر على الإجابة الجاهزة عن كل سؤال قديم أو مستحدث دون الحاجة لاجتهاد جديد؛ بدءًا من سؤال الهوية ووصولًا إلى أسئلة التقدم أمام الوافد (الغرب). فالدين –وفق هذا التصور وعلى نحو ما كان الممثل له مدرسيين في الأزهر والزيتونة والقرويين وقُم وصولًا إلى ديوبند في الهند، ووهابيين في الخليج والجزيرة، ومهدويين وسنوسيين، وفقهاء عثمانيين– هو الذي يحدد موقف الإنسان من العالم ومن نفسه ومن الزمان (الدنيا والآخرة)، وفق عقيدة التوحيد، ومبدأ الاتباع للكتاب المنزل والنبي المرسل، وهو الذي يضبط حركة الإنسان المسلم، ويعصمه من الزلل عن حدود الله. وتقدم الدين والدنيا يكون بالتدين؛ فمتى تمسك به المسلمون فإنهم آنذاك يأخذون بأسباب التقدم ومنافسة الآخر الأجنبي أو العدو. ومن ثمَّ فلا حاجة لأخذ شيء عن الغرب اللهم إلا ما يُحتاج إليه من عالم الأشياء والآلات مع الحذر مما يختلط بها من أفكار تخالف العقيدة[5].

أما المتغربة –كانوا هم الطائفة المستجدة على الفكر الإسلامي كما تقدم– فقد رأوا الدين جزءًا لا كلًّا، وذا أهمية لكنه فردي واختياري، وهناك مساحة كبيرة للعقل والاجتهاد

---

[5] انظر في ذلك على سبيل المثال: مصطفى صبري، **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1401هـ/1981م)، ص 3-70. وهو يدخل في معركة عقدية كبيرة ليس فقط مع الغرب والمتغربين، ولكن مع كثير من الشيوخ والإسلاميين الذين يتكلمون بلغة وسيطة بين صريح العقيدة ومفاهيم الثقافة الحديثة التي تدور حول مفهومين للعلم والعقل ينعزلان عن الدين، كل الدين.

العلمي والعملي الدنيوي والبشري خارج نطاق الدين؛ والمقصد هو تحقيق الهدف الدنيوي الأولى بالعناية: التقدم المادي (الحضاري وما يتطلبه من ثقافي). وهذا النطاق إنساني وليس دينيًا؛ ومن ثمَّ يصح –بل ينبغي– أخذ أسباب التقدم عن الأمم الأخرى التي حققت التقدم، ليس فقط أدواته المادية، بل ما يستلزمه من أفكار وفلسفات تؤسس له وتحفزه. وقد تَشَارك هذا الرأي حكام ومشاهير جدد بهرهم الغرب ماديًا وثقافيًا؛ مثل: الخديو إسماعيل ومصطفى النحاس وأحمد لطفي السيد في مصر، ومدحت باشا في تركيا (على اختلاف في تقدير فكره) ومصطفى كمال أتاتورك ومجموعته، وأحمد خان في الهند، وعدد من الكتاب في العراق والشام – أغلبهم من المسيحيين في البداية[6].

وأقرت الفئة الوسط بأصل التعريف الأول: أن الدين أصل ثابت وكلٌّ لا يتجزأ، مع القول بأن من ضمن تعاليمه الأخذ بأسباب الدنيا والقوة ولو كانت من مخالِف في العقيدية الدينية، عملًا بالأثر: "الحكمة ضالة المسلم أنَّى وجدها فهو أولى بها". ومن ثمَّ فالدين أصالة ومعاصرة، ولا معنًى لتقدمٍ يطمس الهوية ولا قيمة لهويةٍ تعيق التقدم. وقد برزت في ظلال تلك الفئة مدرسة الأفغاني ومحمد عبده، ورشيد رضا والكواكبي، وخير الدين التونسي والطاهر بن عاشور، وعبد الحميد بن باديس والبشير الإبراهيمي، وعلال الفاسي، وأمير علي، ومن تابعهم –في أنحاء كثيرة– إلى يومنا هذا[7].

---

[6] راجع نماذج منهم لدى: أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت)، خاصة مثلًا: السيد أحمد خان ص 122-138. وانظر: السيد أحمد فرج، **جذور العلمانية: الجذور التاريخية للصراع بين العلمانية والإسلام في مصر منذ البداية وحتى عام 1948م**، (المنصورة–مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر، ط5، 1413هـ/1993م)، ص 78-86.

وانظر: طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، (القاهرة: دار المعارف، ط2، 1996م)، ص 18-45.

[7] ويسميه شارل سان برو بالتيار الإصلاحي السلفي، بينما يصف المتغربة بالمتفرنجين، انظر: شارل سان برو، ترجمة وتقديم: أسامة نبيل، **حركة الإصلاح في التراث الإسلامي**، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، عدد 2148، ط1، 2013)، ص 108-136. وقد جمع د. محمد عمارة كثيرًا من كتابات هذا التيار وحققها فيما عرف بسلسلة "**الأعمال الكاملة**"، وقصدهم ريموند بيكر في كتابه "**إسلام بلا خوف**" بامتداداتهم في مصر على يد

وليس بثابت تاريخيًّا ترتيب بين الاتجاهين الأخيرين، فالمدقق يلحظ أن المتغربة[8] -وفكرتهم عن الدين- ظهرت بالتدريج بعد أن برزت الفكرتان الإسلاميتان: المحافظة والتوفيقية، مع المواجهة الأولى لسؤال التأخر والتقدم، واستغرقتا القرن التاسع عشر في معظمه.

ومن المعلوم أن ثمة نواةً لمفهوم "الدين" بمعنى الإيمان والعبادة، لا يختلف عليها الفكر الإسلامي فيما بين روافده، ولا يختلف عليها مع الاتجاه العلماني المفارق. ولكن وقع الاختلاف حول قيمة هذا المستوى من الدين ودوائره وتجلياته المؤسسية والقانونية والسياسية/ المرجعية، فهناك من عد ذلك الأصل الدين كله ومن ثمَّ لم يجعل لبناء نظم الحياة الاجتماعية صلة بالدين، وهذا الاتجاه غالبًا علماني ويعد الدين عنصرًا مكملًا لا مرجعية مؤسسة، وهناك من اعتبره الأصلَ الثابت لشجرةٍ لها فروعها وأساسًا لبناء أكبر وأشمل، وأن الدين مجموع التصورات والترتيبات المتعلقة بالحياة الدنيا -كلًّا وأجزاء- وبالآخرة. وأخيرًا هناك من نظر إلى العبادات والشعائر باعتبارها الجانب الأقل أهمية مقارنة بجانب العمل في الحياة والمعاملة مع الناس معتبرًا ذلك جوهر الدين وغاية تسمو فوق الشعائر.

وكما تقدم، تفرعت من هذه الاتجاهات خارطة فكرية كبيرة، كان لها تجلياتها الحركية أيضًا، وشهد القرن الرابع عشر الهجري (العشرون الميلادي)، بروز متفلسفة، وأدباء، ومثقفين، ومفكرين، وشيوخ فقهاء، بجانب أكاديميين من أبناء التعليم غير الديني – انخرطوا في إعادة تعريف الدين غالبًا تحت لافتة "التجديد الديني/الإسلامي"[9].

الغزالي والقرضاوي والبشري وعمارة والعوا وفهمي هويدي وأمثالهم، وراجع كتاب: "**رؤية إسلامية**" لأحمد كمال أبو المجد معبرًا عنهم منذ مطلع الثمانينيات. وانظر: أحمد أمين، **المرجع السابق**.

[8] المتغربة هنا وصف لتوجههم الفكري جغرافيًا للغرب، وليس نعتًا للأشخاص.

[9] محمد عمارة، **مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية**، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية). و: سيف الدين عبد الفتاح، **بين التجديد والتحديث**، سلسلة التنوير الإسلامي (70)، (القاهرة: نهضة مصر، 2006). و: عدنان محمد أمامة، **التجديد في الفكر الإسلامي**، (السعودية-الدمام: دار ابن الجوزي، رجب 1424هـ).

في هذه الورقة نحاول الإطلال على الدلالات المختلفة التي عبر عنها الفكر الإسلامي الحديث عبر قرن لمفهوم "الدين" من خلال عدد من نصوص هذا الفكر المعتبرة والمعتمدة.

من الثابت أن الدين –بالمعنى الشامل– لم يكن يمثل مشكلة فكرية واضحة في العالم الإسلامي قبل بروز الفكرة العلمانية التي أرادت إعادة موضعة الإسلام خارج المجال العام وخارج قضايا العلم والتقدم، بقدر ما بدا مدعوًا للإجابة عن أسئلة عملية: حضارية واجتماعية وسياسية. ومن يتذكر جيدًا الحالة الفكرية الإسلامية في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي يلحظ بيسر كيف كان لفظ "الدين" واحدًا من ألمع عناوينها المثارة، منفردًا أو مقرونًا بغيره، ويلحظ أيضًا أنه غالبًا ما وضع بإزاء الدين مفهوم كلي أو قضية جزئية أخرى؛ مثل: العلم الحديث، التقدم، التطور، العقل، الحياة العصرية، السياسة، الحرية، الثقافة المعاصرة، التمدن والأخلاق المدنية، التربية الحديثة، المرأة الجديدة، والوطنية والقومية[10].

وقد انبرى المفكرون الإسلاميون يدافعون عن كلية الدين ومركزيته في الحياة في مواجهة لأهداف العلمانية في تحجيمه أو تقزيمه؛ فدفعوا بأنه بمثابة فلسفة محيطة بالكليات والجزئيات، وأنه قادر على احتواء الظواهر الفكرية والمادية، والفردية والجماعية كافَّةً، وله جواب عما استجد من أسئلة العصر الحديث، وأن محاولات الانتقاص من صلاحيته إنما هي خيارات متعسفة وراءها فلسفات إلحادية، أو أغراض سياسية على رأسها خدمة الاستعمار وتكريس التبعية الإسلامية للغرب. وفي طيات ذلك السياق تبلورت مقولات

---

10 وقد استمرت محاولات الإسلاميين في معظم العالم الإسلامي للإجابة عن تلك الثنائيات والإشكاليات لمنتهى القرن العشرين، انظر على سبيل المثال: عددًا من المجلات التي تخصصت في ذلك؛ مثل: مجلة المسلم المعاصر ومجلة المنار الجديد (القاهرة)، مجلة الاجتهاد (بيروت)، مجلة التسامح (مسقط)، مجلة رؤى (باريس) وغيرها. وانظر قراءة في مجلة المنار الجديد: هبة رءوف، **الخيال السياسي للإسلاميين**، وانظر: مشروع دار الفكر بدمشق: **حوارات لقرن جديد**.

المفكرين الإسلاميين عن فهمهم لموقع الدين من الحياة؛ وبالأخص: الإسلام[11]، ويمكن بيسر ملاحظة أن مفهوم الدين كان على المحك دائمًا في تلك المناظرات كلها.

وفي هذا الإطار التاريخي أخذ تعريف الدين مسارات عديدة لدى مفكري الإسلام، كل مسار منها عبر عن جزء من سؤال العصر وواجب الوقت كما رأته كل طائفة من هؤلاء المفكرين. فطائفة رأت الإسلام عقيدة وإيمانًا يتعرض لهجمة إلحاد وتشكيك تزعزع أركانه ويجب صدها، وقريب منها طائفة رأت الدين فلسفة وفكرًا ورؤية للعالم ومنظورًا خاصًا للإنسان والحياة وسائر الكليات المعرفية، وثالثة رأت الدين مشروعًا سياسيًا لاستعادة مجد الأمة ووحدتها في أشكال مختلفة لا تقتصر على الصورة التاريخية للخلافة والإمامة الكبرى، وكان هناك من أبرز الدين مشروعًا نهضويًا أو تنمويًا أو تربويًا. وآخرون عرفوا الدين بأنه ثقافة أمة ومجتمعاتها بما تشتمل عليه من هوية وأنماط فكر وسلوك متميزة وعرضة للضعف وللبعث من جديد، فالدين حضارة لا تقتصر على العقيدة ولكنها تتشعب منها لبناء سائر مجالات الحياة الواسعة وفق صبغتها، ومن ثمَّ فإن الإسلام يمر بمعترك وجودي كبير ويمثل بديلًا حضاريًا لمجمل ما يقدمه الغرب اليوم. ومنهم من رأى الدين في صورة الشريعة، وتجديده وتحقيقه يكون بتطبيق تلك الشريعة مع الاختلاف في تصور تلك الشريعة بين كونها منظومة أخلاقية وقيمية أو نظامًا قانونيًا قضائيًا شاملًا، أو يركز بعضهم على القانون الجنائي المتعلق بالعقوبات ضمن مقولة الحدود، فيكون الدين ساعتها تلك الزواجر الموجهة للمجرمين والمنحلين الذين يهدمون المجتمع الإسلامي. وبعضهم يرى الدين مشروعًا إنسانيًا عالميًا وينقسمون إلى وجهتين: مشروع استيعاب وفق المشترك الإنساني وآلية التعاون، ومشروع تمكين وفق المواجهة الحتمية وآلية الانتصار على العدو.

11 في مصر على سبيل المثال، جرت حوارات القرن العشرين حول هذا المعنى. انظر: عماد الدين شاهين، **من حوارات القرن: دراسة حالة مصر**؛ (في): نادية مصطفى وآخرون، **الأمة في قرن: عدد خاص من حولية أمتي في العالم، الكتاب الثاني: خبرة العقل المسلم خبرات وتطورات وحوارات**، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، مكتبة الشروق الدولية، 2002م)، ص 461-511. وانظر: السيد أحمد فرج، مرجع سابق، ينقل عن حسن البنا: " إننا ندعو إلى الإسلام الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم والحكومة جزء منه، والحرية فريضة من فرائضه، فإن قيل لكم هذه سياسة فقولوا هذا هو الإسلام، ونحن لا نعرف هذه الأقسام"، ص 89.

هذه الفسيفساء الواسعة متعددة الألوان قد تتداخل لدى بعض المتابعين فيرونها فوضى لا ناظم لها، بينما الحقيقة أن شمول الإسلام يقبل ذلك كله، وقد اجتمعت كلمة الإسلاميين المحدثين على هذه الخاصة في الإسلام وعلى محاربة فكرة تجزيئه واعتبارها تهديدًا، يقول شفيق منير: "**إن الإسلام يشكل منظومة متكاملة تتماسك أجزاؤها وتتفاعل فيما بينها لتشكل وحدة عضوية متحركة حيوية لا تجعل من الممكن أن يفهم أي جزء على حِدَة إنما ضمن وضعه في الإطار العام أو من خلال علاقته بالوحدة الكلية أي بالأجزاء الأخرى مجتمعة وفي آن واحد. وهذا ما يفهم من القرآن حين يُدِين الذين يأخذون بعض الكتاب ويتركون بعضه، أو حين يؤكد المسلمون على القاعدة التي تقول "بأخذ الإسلام كله أو تركه كله"**. ويتوسع شفيق في شرح هذه السمة للدين الإسلامي وشواهدها وفوائدها لا سيما في تحصين الإسلام من هجمات خصومه الذين يحرصون على تجزئته ونقضه جزءًا جزءًا[12].

طبق المفكرون الإسلاميون نظريتهم عن الدين على الإسلام فبدت نظرية مثالية مهمتها الإثبات والتثبيت، وطبقوها على الأديان الأخرى فإذا هي نظرية نقدية لبيان تحريف طال الديانات الأخرى وحفظ دين الإسلام، وغلب عليهم الدفاع عن إيمانهم. ويمكن الإشارة إلى دلالات الدين عندهم على النحو الآتي:

الدين: تصور كلي ورؤية للعالم

بينما كان الجدل محتدمًا حول صلاحية الدين لمواكبة العصر وأداء وظائفه الاجتماعية والحضارية، كتب محمد إقبال "**تجديد التفكير الديني في الإسلام**" تجميعًا لمحاضرات ألقاها في ربوع الهند لبناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناءً جديدًا، يجمع بين المأثور من فلسفة الإسلام والمتطور من المعرفة الإنسانية، معتبرًا لحظته التاريخية ساعتها مناسبة لهذا[13]. ويرى

---

[12] منير شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، (الناشر والبراق للطباعة والنشر، 1981)، ص 28-32. وراجع محمد الغزالي، **الدعوة الإسلامية في القرن الحالي**، (القاهرة: دار الشروق، 1998)، ص 57-59.

[13] محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة: عباس محمود، مراجعة: عباس المراغي، مهدي علام، (القاهرة: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1421هـ/2000م)، ص 4.

إقبال غلبة التفكير الفلسفي الواقعي على العصر، لكنه يواجهه بضرورة أن يُعرَف للدين مقامه "**وعندما تتهيأ الفلسفة للحكم على الدين لا تستطيع أن تفرد له مرتبة دنيا بين الموضوعات التي تتناولها. فالدين ليس أمرًا جزئيًا، ليس فكرًا مجردًا فحسب، ولا شعورًا مجردًا، ولا عملًا مجردًا، بل هو تعبير عن الإنسان كله، ولهذا يجب على الفلسفة عند تقديرها للدين أن تعترف بوضعه الأساسي، ولا مناص لها من التسليم بأن له شأنًا جوهريًا في التأليف بين ذلك كله تأليفًا يقوم على التفكير**"[14]. ومن المهم أن نقارن بين نظرة إقبال هذه في مطلع القرن وجهود تالية لدى عدد من أعمدة النظر الفلسفي في أواخر القرن مثل إسماعيل راجي الفاروقي، وعبد الوهاب المسيري، وروجيه جارودي، وسيد حسين نصر، وأبي يعرب المرزوقي، وطه عبد الرحمن.

لكن إقبال ركز من معنى الدين على التجربة الروحية تحديدًا؛ "والدين في هذا المعنى يسمى بالتصوف، وهو اسم سيئ الحظ؛ إذ يفترض في التصوف أنه نزعة للعقل تزهد في الحياة، وتجانب الواقع، معارضة بذلك تمامًا النظرة التجريبية التي هي أساس التفكير في زماننا هذا". وعقب استرساله في نقد التجريبية الغربية المعاصرة، ينتقد أيضًا التفلسف من عهد كانط إلى علم النفس التحليلي وصولًا إلى أسلوب الصوفية المعاصر –وهو الأسلوب الذي برأي إقبال تطورت ونمت به الحياة الدينية في أسمى صورها في الشرق والغرب– و"الذي أصبح الآن في حكم الفاشل"، فقد أصبح "أبعد ما يكون عن تدعيم قوى الحياة النفسانية عند الرجل العادي بحيث تعده للمشاركة في موكب التاريخ، فعلّمه نوعًا من الزهد الزائف، وجعله يقنع بجهله ورِقّه الروحي قناعة تامة"؛ لينهى كتابه بالتعبير عن مبتغاه من الدين والتجربة والتصوف "الحق" بأنه "عمل حيوي يعمق من كيان الذات كله ويشحذ إرادتها بتأكيد مبدع بأن العالم ليس شيئًا لمجرد الرؤية أو أنه شيء يعرف بالتصور، وإنما هو شيء يبدأ ويُعاد بالعمل المستمر. واللحظة التي تعرف فيها الذات ذلك هي اللحظة التي تستشعر فيها السعادة العظمى وتجتاز أكبر امتحان لها"[15].

وفي الوقت الذي كانت الجامعات والمدارس الجديدة في عالم الإسلام تُدَرِّس علوم الغرب وكتبه، ويقوم على التدريس فيها مستشرقون ومتغربون يكرسون النظرة الغربية الوضعية

---

[14] **المرجع السابق**، ص 9.

[15] **المرجع السابق**، ص 214-232.

العلمانية عن الدين، كتب د. محمد عبد الله دراز كتابه "**الدين: بحوث ممهدة في تاريخ الأديان**"، كاشفًا عن تشوش معنى الدين لدى مفكري الغرب واختلاطه بالعديد من المفاهيم غير المرادفة له؛ نظرًا لتعدد زوايا النظر بلا ضابط، وليقدم هو رؤية إسلامية موضوعية لتعريف الدين تعريفًا يصلح لدراسة سائر الأديان –وليس الإسلام فقط– ويميزها عما يخالطها من مناهج فكر وأنماط سلوك وثقافات، وفي الوقت ذاته لا يحصرها في نطاق الأديان الصحيحة، المستندة إلى الوحي السماوي، (وهي التي تتخذ معبودًا واحدًا هو الخالق المهيمن على كل شيء)، فالديانات الطبيعية –وفق دراز– المستندة إلى محض العقل، والديانات الخرافية التي هي وليدة الخيالات والأوهام، وكل ديانة تقوم هي –أو جانب منها– على عبادة التماثيل أو عبادة الحيوان أو النبات أو الكواكب أو الجن أو الملائكة... إلخ، لا تجد لها موضعًا بمقتضى هذه التعاريف الغربية (التي سردها د. دراز ونقدها)، "**مع أن القرآن قد سماها كذلك حيث يقول: "لكم دينكم ولي دين"، ويقول: "ومن يبتغ غير الإسلام دينا.."–الآية**"[16].

ويصل دراز إلى تعريف كلمة الدين التي تستعمل في تاريخ الأديان: "لها معنيان لا غير: أحدهما هذه الحالة النفسية التي نسميها التدين، والآخر تلك الحقيقة الخارجية التي يمكن الرجوع إليها في العادات الخارجية أو الآثار الخالدة، أو الروايات المأثورة، ومعناها جملة المبادئ التي تدين بها أمة من الأمم، اعتقادًا وعملًا"، ليجمع بين ذلك والتعريف الموروث في الكتب الإسلامية – من أن الدين هو وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل – إلى تعريفه هو للدين بأنه: "وضع

---

[16] محمد عبد الله دراز، **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، (القاهرة والكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ط5، 1424هـ/2003م)، ص 61-66. وبالطبع لم يكن دراز أول من كتب تعريفًا للدين من مفكري المسلمين المحدثين، فقد ضمنه جمال الدين الأفغاني في رده على الدهريين وبالأخص في مناظرته مع إرنست رينان، ومحمد عبده في رسالة التوحيد وتفسير المنار وفي مناظراته مع هانوتو ومع فرح أنطون في "الإسلام بين العلم والمدنية"، وكذلك فعل رشيد رضا والبشير الإبراهيمي والطاهر بن عاشور وغيرهم. ويمكن الإشارة إلى السفر الضخم للشيخ مصطفى صبري عن "موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين"، وقد كان دفاعًا وإثباتًا لحقيقة الدين والإيمان أكثر منه تحليلًا لقضية الدين. ولكن دراز يتميز عن كل ما سبق بتخصيص كتابه هذا لبناء نظرية عن الدين بعامة وبما يصلح للأديان كافَّةً، مع إشارات إلى الإسلام عند الحاجة.

إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات وإلى الخير في السلوك والمعاملات"[17]. ولقد أطرت هذه الثنائية (الاعتقادات والمعاملات) نظرة الإسلاميين من بعد عبر بقية القرن: عقيدة وشريعة، وركز بعضهم على هذا والآخرون على ذلك، ثم اتسع التفصيل داخل كل شق منهما.

ومن هذا الخيط، وعلى غير تحديد د. دراز للدين فيما هو إلهي عبادي، ظهرت في وسط القرن وجهة لدى الإسلاميين تتوسع في معنى "الدين" ومعاني المفاهيم المقابلة له ليشمل مختلف الاعتقادات ومناهج الفكر والمذاهب الإنسانية والاجتماعية التي تُرشَّح لكي تكون نظامًا للحياة. وبرز في هذا المضمار كثيرون مثل محمود شاكر وأبي الأعلى المودودي وسيد قطب وأبي الحسن الندوي، وغيرهم. فمثلًا كتب سيد قطب في "المستقبل لهذا الدين" فصلًا بعنوان "**كل دين منهج حياة**" قال فيه: "**هنالك ارتباط وثيق بين طبيعة النظام الاجتماعي وطبيعة النظام الاعتقادي.. بل هناك ما هو أكبر من الارتباط الوثيق، هنالك الانبثاق الحيوي: انبثاق النظام الاجتماعي من التصور الاعتقادي** –حتى يقول– **إن كل دين هو منهج للحياة بما أنه تصور اعتقادي.. أو بتعبير أدق: بما أنه يشمل التصور الاعتقادي وما ينبثق منه من نظام اجتماعي.. بل هو منهج يحكم كل نشاط الإنسان في هذه الحياة الدنيا. كذلك عكس هذه العبارة صحيح.. إن كل منهج للحياة هو دين. فدين جماعة من البشر هو المنهج الذي يصرف حياة هذه الجماعة**"[18].

وقريبًا منه يقول محمود شاكر: "**ورأس كل "ثقافة" هو "الدين" بمعناه العام، والذي هو فطرة الإنسان؛ أي دين كان –أو ما كان في معنى الدين–، وبقدر شمول هذا الدين**

---

[17] **المرجع السابق**، ص 32-33.

[18] سيد قطب، **المستقبل لهذا الدين**، (القاهرة: دار القارئ العربي، ط. الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، 1412هـ/1991)، ص 13-14.

لجميع ما يكبح جموح النفس الإنسانية[19] ويحجزها عن أن تزيغ عن الفطرة السوية العادلة، وبقدر تغلغله إلى أغوار النفس تغلغلًا يجعل صاحبها قادرًا على ضبط الأهواء الجائرة، ومريدًا لهذا الضبط – بقدر هذا الشمول وهذا التغلغل في بنيان الإنسان تكون قوة العواصم التي تعصم صاحبها من كل عيب قادح في مسيرة "ما قبل المنهج"، ثم في مسيرة "المنهج" الذي ينشعب من شطره الثاني؛ وهو "شطر التطبيق". وهذا الذي حدثتك عنه ليس خاصًا بأمة بل هو شأن كل جيل من الناس وكل أمة من الأمم..."[20].

ومن الواضح مدى تأثر هذه المدرسة والمرحلة بنزعة الأيديولوجيا الشاملة أو الشمولية التي ثارت في الغرب وعلى رأسها الشيوعية والقومية في مطلع القرن العشرين[21]، يقول قطب في السياق نفسه: "**والمحدثون من أصحاب المذاهب والنظريات والفلسفات الاجتماعية لم يعودوا يُحجمون أو يتحرجون من التصريح بهذه الحقيقة؛ وهي أنهم إنما يقررون عقائد، ويريدون أخذ الناس بها في واقع الحياة، وأنهم يريدون إحلال هذه العقائد الاجتماعية أو الوطنية أو القومية محل العقيدة الدينية.. فالشيوعية ليست مجرد نظام اجتماعي، إنما هي كذلك تصور اعتقادي، تصور يقوم على أساس مادية هذا الكون، ووجود المتناقضات في هذه المادية، هذه المتناقضات المؤدية إلى كل التطورات والانقلابات فيه؛ وهو ما يعبر عنه بالمادية الجدلية** –حتى يقول– **وكذلك سائر مناهج الحياة وأنظمتها الواقعية، يسميها أصحابها عقائد ويقولون: عقيدتنا الاجتماعية أو**

---

[19] يمكن الإشارة في هذا الصدد إلى: سيجموند فرويد، **قلق في الحضارة**، ترجمة جورج طرابيشي، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط4، 1996)، ص 19–25. وفيه رؤية للدين شديدة السلبية والقتامة على النقيض من السائد في الفكر الإسلامي.

[20] محمود محمد شاكر، **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997)، ص 31.

21 انظر: Paul Salem, Bitter Legacy: **Ideology and Politics in the Arab World**, (Syracuse: Syracuse University Press, 1994).

عقيدتنا الوطنية أو عقيدتنا القومية.. وكلها تعبيرات صادقة في تصوير حقيقة الأمر؛ وهو أن كل منهج للحياة أو كل نظام للحياة هو "دين" هذه الحياة"[22].

وعلى هذا المنوال الكليّ في النظر إلى الدين تواترت كتابات لاحقة لمفكرين كثر من أمثال بيجوفيتش، والفاروقي، وأوغلو، والمسيري. وتُعرِّف هذه الطبقة الدينَ بجُملة المفاهيم الكلية للوجود وفي قلبها الإنسان والحرية والتجاوز للمادة والطبيعة، وأصل الكون: خلق أو تطور أو انفجار فوضوي، بل يعرف بعضها الإنسان وتلك المفاهيم بالدين تعريفًا وجوديًا بحيث لا يثبت وجودها إلا بإثبات الدين.

فيعرف علي عزت بيجوفيتش "الفلسفة الإنسانية" بالدين، ويصل إلى أن الدين هو الإنسانية الحرة، المميزة للإنسان عن الحيوانية والشيئية المادية: "إن قضية الخلق [في مقابل التطور المادي أو الحيواني المجرد] هي -في الحقيقة- قضية الحرية الإنسانية. فإذا قبلنا فكرة أن الإنسان لا حرية له، وأن جميع أفعاله محددة سابقًا -إما بقوى جوانية أو برانية- ففي هذه الحالة لا تكون الألوهية ضرورية لتفسير الكون وفهمه. ولكن إذا سلمنا بحرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله، فإننا بذلك نعترف بوجود الله إما ضمنًا أو صراحة. فالله وحده هو القادر على أن يخلق مخلوقًا حرًّا. فالحرية لا يمكن أن توجد إلا بفعل الخلق. الحرية ليست نتيجة ولا إنتاجًا للتطور، فالحرية وذلك الإنتاج فكرتان متعارضتان. إن الله لا ينتج ولا يشيّد، إن الله يخلق، وقد اعتاد الناس أن ينسبوا إلى رجال الفن فكرة الخلق. ولكن الفنان الذي يشيد لا يقوم بخلق شخصية وإنما صورة لإنسان. فالشخصية لا يمكن تشييدها. وأنا لا أعرف ماذا يمكن أن تعني الصورة بدون الله. قد يتمكن الإنسان آجلًا أو عاجلًا، خلال هذا القرن أو بعد مليون سنة من الحضارة المتصلة، قد ينجح الإنسان في تشييد صورة مقلدة من نفسه، نوع من الإنسان الآلي أو مسخ، شيء قريب الشبه بصانعه. هذا المسخ الشبيه بالإنسان، لن تكون له حرية، إنه سيكون قادرًا على أن يعمل فقط ما تمت برمجته عليه..."[23].

---

[22] سيد قطب، **المستقبل لهذا الدين**، مرجع سابق، ص 15.

[23] علي عزت بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة: محمد يوسف عدس، (ميونخ-ألمانيا: مؤسسة بافاريا للنشر والإعلان، ط2، 1997)، ص 82-83.

ويقول بصورة أوضح: "بدون الدين وبدون فكرة الجهاد الروحي المتصل للإنسان كما تقرر في الحدث التمهيدي بالجنة، لا يوجد إيمان حقيقي بالإنسان باعتباره قيمة عليا. بدون ذلك ينتفي الإيمان بإمكانية إنسانية الإنسان، أو بأنه موجود على الحقيقة. إن القول بمذهب إنساني ملحد هو ضرب من التناقض؛ لأنه إذا انتفى وجود الله انتفى بالتالي وجود الإنسان..."[24].

وقريبًا منه يقول المسيري في معرض تفكيكه وتفنيده للعلمانية وخاصة في صيغتها الشاملة: "يدور الإيمان الديني الحق حول الإيمان بأن ثمة إلهًا خالقًا للكون هو مركز العالم (الإنسان والطبيعة) وهو مركز مفارق له. وهذا الإله خلق العالم لغرض وهدف، ولم يهجره، وإنما يشمله برعايته وحكمته ورحمته، ولا يترك مسار التاريخ يتحرك بدون عطفه ورعايته، وهذا الإله هو مصدر تماسك العالم ووحدته، وهو (وكل ما يوحي إلينا به من نظم معرفية وأخلاقية وجمالية) المرجعية النهائية المتجاوزة. ووجود الخالق المفارق يؤدي إلى ظهور ثنائية أساسية؛ وهي ثنائية الخالق والمخلوق، التي يتردد صداها في الكون على هيئة ثنائيات مختلفة، أهمها ثنائية الإنسان والطبيعة، التي تعني أن الإنسان مختلف عن الطبيعة، متجاوز لها. فكأن ثنائية الخالق والمخلوق (الناجمة عن وجود الإله المفارق) ضمان للوجود الإنساني"[25].

وهنا يبرز مفهوم "الفطرة" أساسًا للدين في تكوين الإنسان بحيث يصعب على الإنسان المتحقق بإنسانيته أن يتعايش مع غياب الدين مطلقًا في نفسه أو يتفهم الإلحاد من منطلق عقلي إذا أخذنا بتعريف طه عبد الرحمن للعقلانية بأنها لا تستبعد البُعْد الروحي/ القلبي ولا هدي الوحي[26]، يقول سيد حسين نصر واصفًا رؤية الغالبية العظمى من المسلمين

---

[24] **المرجع السابق**، ص 89.

[25] عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، الجزء الثاني، (القاهرة: دار الشروق، ط2، 1426هـ/2005م)، ص 118-119.

[26] راجع: محمد أحمد الصغير علي، **عقلانية الحداثة المؤيدة: استقراءات في تفكيك أعمال طه عبد الرحمن**، (إربد/ الأردن: دار عالم الكتب الحديث، ط1، 2014). وانظر له أيضًا في تعريف مفهوم الفطرة في: طه عبد الرحمن، **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2012)، ص 51-61.

كما يتصور: "**ومن وجهة النظر الإسلامية، فإن الدين هو في طبيعة الإنسان وفطرته، وليس شيئًا مضافًا إليه بالصدفة. وهو ليس ترفًا بل هو علة وجود الإنسان. والدين وحده هو الذي يسبغ على الحياة البشرية كرامتها، التي تتيح للإنسان أن يحيا كامل الحقيقة أو الفطرة، الطبيعة، التي أسبغها الله تعالى عليه، والتي وحدها توفر المعنى الغائي للحياة البشرية. والدين في نظر الإسلام يعتبر ضرورة للوجود الإنساني، ودونه يعيش الإنسان دون ذاته ويكون إنسانًا بصورة عرضية. ولا يستطيع الإنسان أن يحقق ذاته بشكل كليّ إلا بالإيمان بالدين، وبقبول الميثاق الأصلي المعقود بين الإنسان والله تعالى. ومن الصعب جدًّا على العقلية الإسلامية أن تتفهم الإلحاد، وأن تتفهم كيف يمكن للبشر أن يعيشوا دون دين، وأن تستوعب كيف يمكن للبشر أن يواصلوا حياتهم على مداها دون أن يشعروا بحضور الحقيقة السامية التي هي الله تعالى. ومن هذا المنطلق يصعب كثيرًا على المسلمين أن يروا الناس في العصر الحديث في الغرب خارج نطاق التصنيف كمسيحيين أو يهود أو أتباع غير متدينين لديانات أخرى، وأن يروهم كأناس لا يدينون بأي دين على الإطلاق. فالغالبية العظمى من المسلمين مستمرة في رؤيتها للدين باعتباره ركنًا أساسيًا راسخًا للحياة البشرية**"[27].

وهذا ما يؤكده تاريخيًا مفكر مثل علي شريعتي في مستهل أطروحته "دين ضد الدين" بأن تصور أن الدين كان عبر التاريخ ضد الكفر تصور ساذج؛ لأنه دومًا كان الدين ضد الدين السائد أو المناوئ: "وذلك أن المجتمعات البشرية في جميع مراحلها لم تخلُ من دين أبدًا؛ أي إن التاريخ لم يحدثنا عن مجتمع عاش بدون دين، في أي مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي، وفي أي نقطة على وجه الأرض. صحيح أننا ربما نصطدم في القرون المتأخرة –حيث نمت مظاهر المدنية والفكر والفلسفة– بأشخاص ينكرون وجود الخالق أو المعاد. غير أن هؤلاء الأشخاص لم يحدث في وقت من الأوقات، أن يرتقوا إلى مستوى طبقة أو فئة اجتماعية معتد بها". وعليه يعرف شريعتي مفهوم الكفر بأنه دين: "وعليه، فالكفر نوع من الدين أيضًا، يطلقه أهل الأديان عادة على من لا ينتحل نحلتهم ولا يدين

---

[27] السيد حسين نصر، **دليل الشباب المسلم في العالم الحديث**، ترجمة: فاروق جرار، صادق عودة، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، 1424هـ/2004م)، ص 17.

بديانتهم. ولهذا قد تتقابل الإطلاقات ما بين أهل ديانتين فيعتبر كل منهم الفريق الآخر كافرًا"[28].

أي إن شريعتي يقدم بُعْدًا يتجاوز رؤى الصراع المعاصر بين الدين والعلمانية ليناقش الصراع بين صورتين للدين: دين ثوري (هو دين التوحيد)، ودين تبريري (هو النسخة المستلبة والمزورة للدين): "الدين الثوري هو دين يغذي أتباعه ومعتنقيه برؤية نقدية حيال كل ما يحيط بهم من بيئة مادية أو معنوية أو يكسبهم شعورًا بالمسؤولية تجاه الوضع القائم يجعلهم يفكرون بتغييره"؛ وذلك بخلاف ماهية الدين التبريري الذي يسعى دائمًا إلى "تبرير الوضع القائم عبر ترويج المعتقدات ذات الصلة بما وراء الطبيعة ويسعى إلى تحريف الاعتقاد بالمعاد والمقدسات والقوى الغيبية ويشوه المبادئ العقائدية والدينية ليقنع الناس بأن وضعهم الراهن هو الوضع الأمثل الذي يجب أن يرضوا به؛ لأنه مصدر لإرادة الله تعالى وهو المصير المحتوم الذي كتبه الله عليهم..."[29]. وسنجد الفكرة نفسها في كتابه "التشيع الصفوي والتشيع العلوي".

وبالرغم من الالتباس في عبارة شريعتي الأخيرة، فقد أكد كثيرون هذا التعريف "الثوري" للدين لا سيما الإسلام والذي يواجه هيمنة التأويل والتوظيف السلطوي للدين، يقول بيجوفيتش: "إن المجتمع العاجز عن التدين هو أيضًا عاجز عن الثورة. والبلاد التي تمارس الحماس الثوري تمارس نوعًا من المشاعر الدينية الحية، وأن مشاعر الأخوة والتضامن والعدالة هي مشاعر دينية في صميم جوهرها، وإنما موجهة في ثورة لتحقيق العدالة والجنة على الأرض. إن كلًا من الثورة والدين يعيشان في مخاض من الألم والمعاناة ويحتضران في الرخاء والرفاهية والترف. حياة الدين والثورة تدوم بدوام النضال والجهاد، حتى إذا تحققا، يبدأ الموت يتسرب إليهما.. إلى قوله: فإذا وجدنا خصومة للثورة في نطاق الدين، فهم

---

[28] علي شريعتي، **دين ضد الدين**، ترجمة: حيدر مجيد، (العراق- النجف الأشرف: دار الفكر الجديد، ومؤسسة العطار الثقافية، ط1، 1423هـ/2003م)، ص 23-24، ص 27.

وانظر رؤية مقاربة جدًّا لـ: مالك بن نبي، **الظاهرة القرآنية**، (القليوبية–مصر: دار الوطن للطبع والنشر والتوزيع، 2016م)، ص 80-83.

[29] علي شريعتي، **دين ضد الدين**، مرجع سابق، ص 40-42.

خصوم ينتمون إلى الدين الرسمي فقط، أي إلى الكنيسة ونظامها الإداري الهرمي، أو الدين المؤسسي الزائف. وعلى العكس، فإن الثورة الزائفة أي الثورة التي تحولت إلى مؤسسة وإلى بيروقراطية، تجد دائمًا حليفها في الدين الذي تحول هو أيضًا إلى مؤسسة وإلى بيروقراطية. فما إن تبدأ الثورة تكذب وتخدع نفسها حتى تمضي مع الدين المزيف يدًا بيد"[30].

وكذلك يعرف بيجوفيتش الدين من خلال التأمل في مفاهيم وقيم كالمساواة والإخاء والأخلاق: "إن المساواة بين الناس والإخاء ممكن، فقط، إذا كان الإنسان مخلوقًا لله. فالمساواة الإنسانية خصوصية أخلاقية وليست حقيقة طبيعية أو مادية أو عقلية –إلى قوله– وفي مقابل ذلك، إذا نظرنا إلى الناس من الناحية المادية أو الفكرية أو ككائنات اجتماعية أو أعضاء في مجموعة أو طبقة أو تجمع سياسي أو أممي، فالناس في كل هذا دائمًا غير متساوين. ذلك لأننا إذا تجاهلنا القيمة الروحية –وهي حقيقة ذات صبغة دينية– يتلاشى الأساس الحقيقي الوحيد للمساواة الإنسانية"[31]؛ أي بحكم الواقع أو الطبيعة إذا حكمناهما.

وقد تطور مع الوقت عند المفكرين الإسلاميين ما أصبح يعرف بتيار فلسفة الدين أو الفلسفة الدينية ولم يعد مجرد كتابات متفرقة، وبرز مفكرو الشيعة في إيران ومن اتصل بهم من العراق ولبنان في هذا المضمار منذ الثمانينيات. وتبحث هذه الكتابات في علاقات المقدس والبشري، وهل هي علاقات عِلية توليدية، أو علاقات جدلية سجالية –على روايتين فلسفيتين– لتصل كما يقول شفيق جرادي إلى "إنشاء معالجة إسلامية معرفية، موضوعية، بحثية، جادة للدين، تعبر عن فلسفة خاصة نابعة من صميم القناعة الإسلامية دون إلصاق أي تهمة بالتضليل المعرفي أو عدم الجدية أو الموضوعية بحقها..."[32]. ومن ثمَّ

[30] علي عزت بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، مرجع سابق ص 115.

[31] **المرجع السابق**، ص 85-86.

[32] شفيق جرادي، **مقاربات منهجية في فلسفة الدين**، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، 2010)، ص 63.

يُعرِّف جرادي فلسفة الدين بأنها "البحث الحر في مناشئ ومقومات وطبيعة النظرة التي يحملها الدين؛ من موقع معرفي هو أقرب للتوصيف الحيادي منه للانحياز المؤدلج"[33].

ويعد كتاب مصطفى ملكيان "العقلانية والمعنوية: مقاربات في فلسفة الدين" مرجعًا مهمًا في التأسيس لهذا المجال وحدوده، واقتراح المباحث الأساسية فيه؛ والتي تخلص إلى مدلول للدين باعتباره مشروعًا إنسانيًّا لتجديد المعرفة والفلسفة والفكر والحضارة[34].

وفي هذا الصدد قدم د. عبد الجبار الرفاعي ومركز دراسات فلسفة الدين "موسوعة فلسفة الدين" لإسلاميين محدثين وغربيين، وفي موضوعات عدة تدور حول مفهوم الدين وطرائق دراسته والتأمل فيه، تخلص إلى المعنى السابق لفلسفة الدين، وتشير عبر بعض مقالتها إلى مفهوم الدين الفلسفي؛ الذي هو مذهب لفهم الدين عبر الفلسفة يُنسب لما بعد تهافت الفلاسفة للغزالي[35]. وفي هذا الإطار يقدم محمد خاتمي مفهومًا فلسفيًّا للدين أشبه بمفهوم محمد إقبال الجامع بين تطهير الباطن الإنساني ومواجهة المستَجَد العصري[36].

ومن المهم أيضًا الإشارة إلى جهدين مهمين في المدرسة المغاربية؛ الأول يقوم عليه د. أبو يعرب المرزوقي الذي يدافع عن حقيقتَيْ كل من الفلسفة والدين ضد "المتعالمين بهما" كما يصف، ممن يسميهم حزبي الباطنية والظاهرية في الحقلين، فيقول: "فرغنا من أمر الفكر

---

[33] **المرجع السابق**، ص 263.

34 مصطفى ملكيان، **العقلانية والمعنوية: مقاربات في فلسفة الدين**، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، وحيدر نجف، (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1426هـ/2005م).

- وملخص مهم له في: عبد الجبار الرفاعي (إعداد وتحرير)، **تمهيد لدراسة فلسفة الدين، موسوعة فلسفة الدين (1)**، (بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 2014م)، ص 245-257. وانظر كذلك: عبد الجبار الرفاعي (إعداد): المشهد الثقافي في إيران: علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1423هـ/2002م).

[35] انظر: فضل الرحمن، **الفلسفة الدينية أو الدين الفلسفي**، ترجمة حسون السراي؛ في: عبد الجبار الرفاعي (إعداد وتحرير)، مرجع سابق، ص 25-39.

[36] محمد خاتمي، **الدين في العالم المعاصر**، ترجمة: حيدر نجف؛ في: عبد الجبار الرفاعي، المرجع السابق، ص 223-244.

الديني الذي حُرِّف بصورة لا تكاد تقبل الإصلاح: لم يعد الدين إلا أداة سياسية وقشور تعبدية عند كلا الحزبين الظاهري والباطني وكادت التجارب الدينية الحية تزول (في مِلة غلب على نخبها التَقية فكانت شر بَلية) كما وصفهم ابن خلدون عند الكلام على ثمرات الاستبداد السياسي والتربوي. ونحن اليوم في أفق للتفكير يدعي أصحابه أنه فلسفي إيجابًا لكنه يقبل التعريف بكونه أفقًا دينيًا سلبًا، ونكاد نصل إلى نفس الحال في الفكر الفلسفي الذي حرف بصورة لا تكاد تقبل الإصلاح: فحزباه كلاهما أصبح ينتحل الفلسفة ويهاجم الدين تمامًا كما كان الحزبان الدينيان في الأفق السابق [أي زمن الغزالي] ينتحلان الدين ويهاجمان الفلسفة..."[37].

وواضح ما في هذا المشروع من كفاحية فلسفية تتكامل روحيًا مع المشروع الآخر (مشروع د. طه عبد الرحمن) الذي يجهد لإعادة تعريف المفاهيم الكبرى حول الدين نفاذًا إليه؛ من زاوية النظرة الأخلاقية على سبيل المثال الأبرز عنده. فالإنسان الذي يتخلق بمعنى "الفتوة المنتفضة" يمثل عنده "كمال التدين" على اعتبار "أن التدين في الفَتى ممارسة ضرورية، بينما هو في الإنسان ممارسة اختيارية؛ فالإنسان قد يتجاهل واقع الدين الإلهي من حوله أو يشكك في قيمته أو ينكر مصدره أو يمتنع كليًا عنه، ذاهبًا إلى حد وضع دين من عنده بدله، لا يتوسل في ذلك إلا بفكره المجرد؛ والشاهد على ذلك ما يعرف منذ مطلع العصر الحديث باسم النزعة الإنسانية، فالمقصود الاصطلاحي منها هو بالذات النزعة التي تقصر همها على الإنسان باعتباره مستغنيًا بذاته في وجوده وأفعاله، فلا يحتاج إلى اعتبار خالق لهذا الإنسان أو التماس دين منه. أما الفَتَى، فإنه يجد في ممارسة الجين الإلهي المصدر الأول الذي ينبغي أن يأخذ منه أخلاقه، مع العلم بأن الأخلاق هي – على ما تقدم– المقوم الأساسي للهوية"[38]. فالذي يميز الفتوة هو الهِمة والسعي، ومن ذلك يعتني بمفهوم "روح الدين" الذي يعتمد على قدرة ملكات الإنسان على التجاوز،

---

[37] أبو يعرب المرزوقي، **صونًا للفلسفة والدين**، (دمشق: دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2007)، ص 8. وانظر له أيضًا: **فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي**، (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1427هـ/2006م).

[38] طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2009)، ص 176-178.

وتشكل حياته بازدواج المرئي بالغربي، ومبدأ الفطرة، ليصل إلى قراءة روح السياسي –لا سيما المستبد الظاهر أو الكامن– وما فيه من تغييب وتخويف على غرار الأديان: "والقول الجامع في هذا للمقام الثاني هو أن مبدأ السلطان يمكن الفاعل السياسي من ممارسة التغييب على الوجه الأكمل؛ إذ لا يلبث أن يرتقي بنسبته إلى رتبة التسيد، وبملكه إلى رتبة الملكوت، وبقوته إلى رتبة الجبروت، خالعًا على سلطانه صفتي الإطلاق والقداسة، وعلى شخصه صفتي الألوهية والوحدانية..."[39].

وتوالى هذا الخط الأشبه بالفلسفي في تعريف الإسلاميين للدين عامة، والدين الإسلامي خاصة ينسب إلى الدين سائر الكليات باعتبار الكليات دينية ومثبتة لضرورة الدين وجودًا وقيمة. وعلى هذا الأساس تدعمت الوجوه الأخرى لتعريف الدين؛ وخاصة كونه نظامَ حياةٍ شاملًا.

الدين نظام حياة شامل: شمول الشريعة

تقدم تعريف الدين –كل دين– بأنه منهج حياة شامل، وأنه على هذا المعنى التقت كلمة الإسلاميين بتوجهاتهم كافَّةً. والمقصود بالشمول هنا هو الشريعة بَعد العقيدة المشار إليها أعلاه، وقد اتخذ هذا التعريف للدين (وتحديدًا الإسلام) مستويين متكاملين: مستوى كُلي أو إجمالي يُعنى بالخصائص العامة للشريعة الإسلامية وكونها تتسم بالكمال والإحاطة بكليات الحياة وجزئياتها، ومستوى جزئي أو تفصيلي يشرح كيف يتفرع عن هذه الشريعة نظم قانونية ودستورية، وسياسية، واقتصادية، واجتماعية، وإقليمية وعالمية، ونظام معرفة وفلسفة علم، ونظام ثقافي بمفاهيمه وأفكاره. واشترك في هذا التعريف التفصيلي جمٌّ غفير من سائر التخصصات العلمية والعملية، فضلًا عن مفكرين وفقهاء عُنوا بالمستوى الأول الكلي.

يقول حسن البنا في رسائله عن معنى "إسلامية" دعوته: "**دعوتنا دعوة أجمع ما توصف به أنها (إسلامية)، ولهذه الكلمة معنى واسع غير ذلك المعنى الضيق الذي يفهمه الناس، فإنَّا نعتقد أن الإسلام معنى شامل ينتظم شؤون الحياة جميعًا، ويفتي في كل شأن منها ويضع له نظامًا محكمًا دقيقًا، ولا يقف مكتوفًا أمام المشكلات الحيوية**

---

[39] طه عبد الرحمن، **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، مرجع سابق، ص 131.

والنظم التي لا بدَّ منها لإصلاح الناس. فهم بعض الناس خطأ أن الإسلام مقصور على ضروب من العبادات أو أوضاع من الروحانية، وحصروا أنفسهم وأفهامهم في هذه الدوائر الضيقة من دوائر الفهم المحصور. ولكنا نفهم الإسلام على غير هذا الوجه فهمًا فسيحًا واسعًا ينتظم شؤون الدنيا والآخرة، ولسنا ندعي هذا ادعاء أو نتوسع فيه من أنفسنا، وإنما هو ما فهمناه من كتاب الله وسيرة المسلمين الأولين"[40].

وقد كرس كثير من مفكري الإسلاميين مشروعاتهم الفكرية والدعوية والفقهية لإثبات هذه الفكرة ودفعها للتطبيق باسم تطبيق الشريعة. وكانت بلاد الإسلام –منذ النصف الأول من القرن العشرين– مجبرةً على الاختيار صوريًا بين الشيوعية (أو الاشتراكية) والرأسمالية، وانبرى الإسلاميون يواجهون الواقع العلماني الوافد والفكر المروج له في وقت يجددون فيه تعريف الدين أمام دعوات إزاحته أو إزالته. ويبرز في ذلك مثلًا الشيخ محمد الغزالي، الذي يؤلف في السنوات العشر التي سبقت حركة 23 يوليو 1952 كتبًا منها: الإسلام وأوضاعنا الاقتصادية، والإسلام والمناهج الاشتراكية، والإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين، والإسلام والاستبداد السياسي، قبل أن يكتب: "من هنا نعلم" ردًّا على الأستاذ خالد محمد خالد ودعوته العلمانية قبل أن يرجع عنها. وفي كتابه "الإسلام المفترى عليه"، يقول: "ألفت هذه الرسالة ورتبت فصولها المحدودة لغاية واحدة؛ هي إعطاء القارئ صورة صادقة عن الفكرة الذاتية للدين، والروح العامة لمبادئه... وحاشاي بهذا الكلام أن أقحم الدين فيما ليس له، أو أن أحمله من الآراء ما لا شأن له به..."[41]. وقد أسهم الغزالي بعشرات الكتب والمقالات في النقاشات الجارية على الساحة الثقافية والإسلامية داعيًا لتطبيق الدين بين من رآهم يسيئون فهمه سواء من العلمانيين أو المتدينين الإسلاميين، (ومن ثمَّ كان مشروعه دعويًا)؛ ليؤكد أن الدين لا يكون بغير التطبيق والعمل، وكأنه يماهي بين الدين والتدين: "ليس هناك جهد إسلامي واضح لخدمة الرسالة الخاتمة وتبصرة الناس لما فيها من حق وخير.. إلى قوله.. في عالم يبحث عن الحرية نُصور الإسلام

---

[40] حسن البنا، **رسائل البنا**، (القاهرة: دار الدعوة، 1999).

[41] محمد الغزالي، **الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين**، (القاهرة: نهضة مصر، ط6، أغسطس 2005)، ص 8.

دين استبداد، وفي عالم يحترم التجربة ويتبع البرهان نُصور الدين غيبيات مستوردة من عالم الجن، وتهاويل مبتوتة الصلة بعالم الشهادة..."[42].

ويقول الشيخ الغزالي مبينًا طبيعة الدين كنظام حياة: "إن الله تعالى يأبى أن يكون مجمل صلته بخلقه لحظات هدوء أو مناجاة في هذه البيوت التي أقيمت باسمه، ثم ينطلق الناس بعدها في جنبات الأرض يحيون كيف يشتهون ويتعاملون بما يتواضعون عليه من قوانين وتقاليد؛ ذلك أن الله تعالى قد نظم للناس شؤونهم الخلقية والاجتماعية والسياسية، وأراد أن يسيروا على ما شرع لهم، لا داخل جدران المعابد وحدها، بل في تقلبهم آناء الليل وأطراف النهار.. في أنحاء البر والبحر، وفي ممارسة شؤون الحياة جميعًا"، ويشرح دور الفرد والمجتمع والدولة أو الحكومة في تطويع الحياة للدين حتى يقول: "وتطويع الحياة لخدمة الدين عمل شعبي وحكومي في آن واحد، وهو يحتم توجيه النشاط الفردي والجماعي لخدمة الرسالة العامة وتحقيق غاياتها... إن الكدح لله هنا يتجاوز المسجد ليتناول الحقل، والمصنع، والمرصد، والدكان، والديوان، والبر، والبحر، وما يكتب، وما يسمع، وقد يتناول خطرات النفس وأحلام النيام.. الإسلام رسالة توجب على معتنقيها أن يجعلوا مجتمعهم أجدر بالحياة، وأقدر على النجاح، وكل ما يعين على ذلك فهو دين، أو كما يقول علماء الأصول: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"[43].

ومن باب التداخل بين الدين والتدين أو وجوب أن يتحقق الدين تدينًا، يكتب فريد الأنصاري "جمالية الدين": "فليكن الدين إذن سيرًا إلى الله في مواكب الجمال... وإنها للطافة كريمة أن يجمع الحق سبحانه في مفهوم الدين من خلال هذه الكلمات النورانية بين جمالين: جمال الدين وجمال الدنيا: {قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون} ليكون ذلك كله هو صفة المسلم"[44]. ويواصل: "إنه الدين بما هو منبع الجمال في الإسلام، وبما هو أساس تأطير الحياة الجمالية،

---

[42] محمد الغزالي، **هموم داعية**، (القاهرة: نهضة مصر، ط6، يناير 2006)، ص 4- 5.

[43] محمد الغزالي، **مشكلات في طريق الحياة الإسلامية**، (القاهرة: نهضة مصر، ط7، أكتوبر 2005)، ص 3-11.

44 فريد الأنصاري، **جمالية الدين، معارج القلب إلى حياة الروح**، (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2009).

في شتى تجليات الحضارة، المعنوية والمادية. أي من الترتيل إلى التشكيل، أو بعبارتنا المنهجية: من القرآن إلى العمران".

ومع صحوة السبعينيات ظهرت الاجتهادات العلمية المتخصصة للجواب عن سؤال تطبيق الدين، وبرز في ذلك المضمار شيوخ وفقهاء، وأكاديميون دارسون للعلوم الاجتماعية، ومؤسسات بحثية واستشارية عديدة. وهنا نلاحظ صعود جانب الشريعة والفقه والاجتهاد في التعريف بالدين الإسلامي، فكتب القرضاوي: "الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان"، وقدم نماذج لتطبيقها في الاقتصاد والسياسة والاجتماع والفن... وسمى ذلك المشروع بالحل الإسلامي باعتباره البديل للمشروعات المفروضة أو المعروضة أو المستوردة: "إن معنى الحل الإسلامي أن يكون الإسلام هو الموجه والقائد للمجتمع في كل الميادين وكل المجالات مادية ومعنوية. معنى الحل الإسلامي أن تتجه الحياة كلها وجهة إسلامية، وأن تصبغ بالصبغة الإسلامية. معنى الحل الإسلامي أن تكون عقيدة المجتمع إسلامية، وشعاراته إسلامية، ومفاهيمه وأفكاره إسلامية، ومشاعره ونزعاته إسلامية، وأخلاقه إسلامية، وتربيته إسلامية، وتقاليده وآدابه إسلامية، وأخيرًا أن تكون قوانينه وتشريعاته إسلامية. وبعبارة أخرى: الحل الإسلامي هو الذي يبرز به المجتمع الإسلامي إلى حيز الوجود بكل مقوماته ودعائمه وبكل خصائصه ومميزاته، دون إهدار لشيء منها..."[45].

ويفصل القرضاوي في معالم هذا الحل الإسلامي؛ لكي يشمل الدين في التطبيق الاجتماعي والعام النواحي: الروحية والأخلاقية، والتربوية والثقافية، والاجتماعية، والاقتصادية، والعسكرية، والسياسية، والتشريعية؛ أي جوانب الحياة الحديثة كافَّةً[46]. ولكن من أهم شروط تحقيق ذلك الحل: ضرورة الدولة الإسلامية (حاجة الإسلام إلى دولة)، ثم المرجعية الإسلامية (الاستمداد من الإسلام)، ولا بدَّ من أن يؤخذ الدين كله بلا تجزئة، وأن يكون عنوانًا واضحًا لا متواريًا، وأن يكون غاية منشودة لا أداة وسيطة[47]. ومن هذا البيان تتفرع مدلولات اجتماعية وسياسية وثقافية وعالمية للدين (وبالأخص الإسلام). ونشير إلى ملاحظة تبدو مهمة في هذا المقام، ففي هذا المستوى يبدو أن مفهوم الدين عند

---

[45] يوسف القرضاوي، **الحل الإسلامي فريضة وضرورة**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1974م)، ص46-47.

[46] **المرجع السابق**، ص 49-85.

[47] **المرجع السابق**، ص 86-120.

الإسلاميين لا يتسع لغير الدين الإسلامي، بل إن الإسلام يشمل معنى للدين ومع غيره (الدنيا، الدولة، العلم..)، يقول القرضاوي: "لا مجال في الإسلام لدعوى التعارض أو العداوة بين الدين والعلم، فالدين في الإسلام علم، والعلم فيه دين.. يقول العلامة هورتن: في الإسلام وحده تجد اتحاد الدين والعلم، فهو الدين الوحيد الذي يوحد بينهما. فنجد فيه الدين ماثلًا متمكنًا في دائرة العلم وترى وجهة الفلسفة ووجهة العلم متعانقتين، فهما واحدة لا اثنتان"[48]. ويعتمد في حل إشكال موقع الدين والعلم من الإسلام على د. محمد عبد الله دراز اعتمادًا أساسيًا[49].

وبهذا يبدو الدين ذا مستويين من الدلالة: مستوى أعلى وأوسع، وهو الذي تواجه به الفلسفات والرؤى الكلية؛ ومستوى أضيق يحتويه الإسلام ويتعلق بالجانب النظري من الدين (الإسلام) وتقابله الجوانب التطبيقية، أو الجانب الخاص بالإلهي في مقابل البشري، والوحي في مقابل العقل والوجود أو الواقع، والتشريع في مقابل مجالات التطبيق. وعلى هذا الأساس جاءت تفصيلات المشروع الديني العملي للإسلاميين، المعروف بالمشروع الإسلامي أو الحل الإسلامي: سياسيًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا وأخلاقيًّا وحضاريًّا ومعرفيًّا وعالميًّا. ويمكن الإشارة إلى دلالات الدين في كل فرع من هذه الفروع.

الدين منظورًا معرفيًا وعلميًا:

ومن أهم أطروحات الفكر الإسلامي الحديث التي دارت حول إعادة تعريف الدين والديني، الطرح الحضاري، الذي جرت عليه إشارات في سجالات محمد عبده مع غربيين مثل هانوتو أو متغربين مثل فرح أنطون أو شبلي شميل، أو برز في تفسيره المنار وإشاراته إلى المعاني القيمية والمقاصدية في عقيدة الإسلام وشريعته. لكن هذا المنحى يتطور كثيرًا مع مشروع مالك بن نبي، ثم مدرسة الفكر الإسلامي الجديد.

وفي هذا الإطار ثمة طرح معرفي وأكاديمي متخصص تمثله مدرسة المنظور الحضاري الإسلامي في العلوم الاجتماعية والإنسانية التي هي تطوير متميز لأطروحة إسلامية

[48] يوسف القرضاوي، **بينات الحل الإسلامي**، (القاهرة: المطبعة الفنية، ط2، 1993)، ص 21-22.
[49] **المرجع السابق**، ص 24-27.

المعرفة[50]. يقوم هذا الطرح على توسيع دلالات الدين وما ينضوي تحته من مفاهيم العقيدة والشريعة والقيم والمقاصد والسنن والأمة والحضارة، وموضوعات المعرفة ومصادرها، والعلم ومنهجه العام، والسياسي والمدني والمجال العام والتربية المدنية والدولة القومية والتمكين المجتمعي، والتغيير بين الإصلاح والثورة، والتجدد الحضاري، وحوار الحضارات، والإرادة العامة بين ثقافة الأمة والخيار الديمقراطي والتوافق الشعبي والنخبوي، والرسالة الكفاحية لعلماء الأمة: علماء الشريعة، وعلماء الاجتماع بالمعنى الأوسع. ويهتم هذا اللون الفكري – الحضاري – بخصائص الدين المتعلقة بالفاعلية والجامعية والواقعية المثالية[51].

فيبدو الدين فعالًا حين تكتسي مكوناته الكبرى بالفاعلية: عقيدة دافعة، وشرعة رافعة، وقيم حاكمة، ومقاصد حافظة، وسنن قاضية، وأمة جامعة، وحضارة فاعلة، على النحو الذي صاغه فيه د. سيف الدين عبد الفتاح، وأشار إلى أن أصول الفقه الحضاري هذه ليس الواجب فقط وجودها، ولكن فعلها في الفرد والمجتمع والأمة والإنسانية: دافعة، رافعة...إلخ[52].

وكذلك يحرص هذا المشروع على الخروج من الفصام بين قسائم الحياة الإنسانية التي صدرتها النظرة الوضعية والواقعية الغربية في صورة ثنائيات متضاربة متصارعة: الدين والدنيا، الدين والعلم، الدين والسياسة، الفرد والمجتمع، المجتمع والدولة، الأمة والعالم، الغيب والشهادة، العلم والإيمان، الدنيا والآخرة، المادي والمعنوي، المصالح والقيم، القوة والقيمة...إلخ. وبدلًا من هذا يؤكد هذا اللون الفكري (الحضاري) على الرؤية الجامعة بين

---

[50] إسماعيل الفاروقي، **إسلامية المعرفة: المبادئ العامة – خطة العمل – الإنجازات**، (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2001).

[51] طارق البشري (افتتاحية)، نادية مصطفى ومدحت ماهر (تقديم) **المشروع الحضاري الإسلامي: الأزمة والمخرج**، أمتي في العالم، العدد 13، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2017).

[52] سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام؛ في: نادية محمود مصطفى (إشراف عام)، **مشروع العلاقات في الإسلام**؛ الجزء الثاني، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996).

هذه المفاهيم والأفكار والعناصر الحياتية في خيط ناظم عماده الدين بالمعنى الأوسع: مرجعية قيمية[53].

ومن ثمَّ يجري التأكيد على الجمع بين واقعية الدين وأن الدين للواقع، ومثالية الحياة، وأن الواقع لا قيمة له بغير الواجب، وأن هذا المجموع هو لبُّ الدين وجوهر الإنسانية، والمركب الحافز لتجدد الحضارة[54].

ومن المهم أن نشير في هذا المقام إلى طرح آخر يميل إلى الجانب العملي باسم **الدين (الإسلام) الحضاري التنموي**[55]، وقد برز في مراحل ومواضع عديدة؛ يمكن إرجاع إرهاصاته مثلًا إلى محاولة الوزير خير الدين التونسي في أواخر القرن التاسع عشر التجديد من منظور إسلامي منفتح على العالم كما في مقدمة كتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، الذي أراد فيه الربط بين العرفان والعمران، وبين الإسلام والزمان والمكان، من منظور سياسي ومقاصدي، لكنه بالأساس تطبيقي؛ حيث حاول تطبيقه في تونس والدولة العثمانية[56].

وقد تصدر بعض الحركيين من الإسلاميين المعاصرين لمثل هذه الأطروحة، ولعل أبرزهم مهاتير محمد رئيس وزراء ماليزيا، الذي يقول: "ربما لا نطبق في ماليزيا ما تنص عليه الشريعة في كل حالة، وإنما نطبق قوانين أخرى، لكننا نتبع تعاليم الإسلام بدفاعنا عن

---

[53] نادية مصطفى، سيف الدين عبد الفتاح، ماجدة إبراهيم (محررون)، **التحول المعرفي والتغير الحضاري: قراءة في منظومة فكر د. منى أبو الفضل**، (القاهرة: دار البشير للثقافة والعلوم، مركز الحضارة للدراسات السياسية، ط1، 2011).

[54] مدحت ماهر الليثي، نحو تصور أساس في المشروع الإسلامي الحضاري، **أمتي في العالم (13): المشروع الحضاري الإسلامي: الأزمة والمخرج**، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 1438هـ/2017)، ص 115-135.

[55] عبد الحميد أبو سليمان (تقديم)، **الأمة وأزمة الثقافة والتنمية**، (القاهرة: دار السلام طباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2007)، مجلدان.

[56] خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تقديم: محمد الحداد، (القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2012)، ص 3-75.

توفير العدالة للجميع في هذا البلد المتعدد الأديان، وإبقائنا الأمة بعيدة عن الصراع وانعدام الأمن. وبالمثل، بتسامحنا مع الأديان الأخرى نكون ملتزمين بتعاليم الإسلام أيضًا. وفي الواقع، تمسكت الحكومة بالمبادئ الإسلامية في جميع أعمالها. لذلك، لدينا كل الحق في وصف ماليزيا بأنها دولة إسلامية، والإسلام وأسلمة الإدارة الماليزية لم يكونا محل نزاع من قبل. والحقيقة هي أنه في الفترة التي تبنت فيها ماليزيا القيم الإسلامية وأعلنت أنها دولة إسلامية، ساد السلام والاستقرار وتطورت البلاد ونمت على نحو لم يسبق له مثيل"[57].

وقد شرح مهاتير محمد ذلك المفهوم بسعة في مواضع أخرى من موسوعته، خاصة المجلد الأول منها بعنوان "الإسلام والأمة الإسلامية"، وتدل عناوين فقراته على ذلك المعنى الحضاري العملي للدين وللإسلام بخاصة: كرامة الأمة الإسلامية في خطر، الإسلام والعولمة، القوانين الإسلامية في العالم المعاصر، مستقبل المسلمين في القرن الحادي والعشرين، أهمية الحج ومغزاه الحقيقي، التجربة الماليزية: دروس وعبر للأمة الإسلامية، الارتقاء بمفهوم الإسلام وتعزيزه لدى وسائل الإعلام، دور الدين في مجتمع متعدد الأديان، دور الإسلام في تشجيع التسامح وتعزيزه، التعاون لإحداث التنمية بين الأمم الإسلامية، مستقبل الأمم الإسلامية، الإسلام لا يعوق التطور، الإسلام: الدين الذي أسيء فهمه، الإسلام وحركة الدعوة العالمية، محنة الأمة الإسلامية، العودة إلى القرآن، دور الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، الإسلام والعدالة، العدالة الإسلامية، الإسلام والتصنيع... الفكر الإسلامي والحضارة. وقريب من ذلك مشروعات فكرية عملية لقيادات إسلامية مثل: علي عزت بيجوفيتش، ومحمد خاتمي، وأحمد داوود أوغلو[58].

وفي هذا السياق، ثمة دراسات تتعمد أن تخلط بين الدين والتدين فتركز على الدين في الواقع باعتباره الدين الحقيقي، بدأت نواتها مع طرح إميل دوركايم لفكرة أن الدين ظاهرة

---

[57] مهاتير محمد، **طبيب في رئاسة الوزراء: مذكرات الدكتور مهاتير محمد**، ترجمة: أمين الأيوبي، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، ص 566.

[58] انظر في ذلك على سبيل المثال: أحمد داوود أوغلو، **العمق الاستراتيجي: موقع تركيا ودورها في الساحة الدولية**، ترجمة: محمد جابر ثلجي وطارق عبد الجليل، ومراجعة: بشير نافع وبرهان كوروغلو، (الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط2، 2011)، خاصة ص 278-300.

اجتماعية لا غير، الأمر الذي فتح المجال أمام دراسات سوسيولوجيا الدين، وأنثروبولوجيا الدين، وجغرافيا الدين، وقد حظي الإسلام بنصيب وافر من اهتمام هذه المنظورات. فبرز منظور ما يسمى بـ "أنثروبولوجيا الإسلام" بجناحيه: الاستشراقي والنقدي، حيث حاول تطبيقه مستشرقون محدثون مثل إرنست جلنر في كتابه "مجتمع مسلم"، وطوره ونقده مفكرون إسلاميون من مدرسة نقد الاستشراق مثل طلال أسد خاصة في مقالته الشهيرة "فكرة أنثروبولوجيا الإسلام"[59]. ودارت جدالات طويلة حول تصنيفات للإسلام من المنظور السوسيولوجي كتلك التي برزت مع كتاب باتريك هايني "إسلام السوق" ونقده للممارسات التلفيقية للمسلمين والإسلاميين الجدد باسم الاشتباك والالتقاء الإسلامي مع الحداثة والاستهلاكية والربح والغلبة السياسية والاجتماعية في حقبة العولمة منذ مطلع تسعينيات القرن الماضي[60]. وفي السياق ذاته برزت صيحات ومحاولات تحييث الإسلام قوميًا أو جغرافيًا باسم الإسلام الآسيوي أو الأفريقي أو العربي أو المصري أو الوهابي/الخليجي أو التركي، أو تحييثه في بعض روافد تطبيقه كالإسلام الصوفي مقابل السلفي والإسلام السني مقابل الشيعي.. وهكذا[61].

الدين أيديولوجيا سياسية ومرجعية حكم

عقب تجديده فهمه للإسلام من كونه يدعو إلى دولة أو حكومة دينية إلى كونه يدعو إلى دولة إسلامية مرجعيتها الدين بعيدًا عما توحي به كلمة الدولة الدينية الغربية، جدَّد خالد محمد خالد طباعة كتابه "الدين للشعب"، وسجل قصة هذا التحول الفكري في مقدمته، لكي يعلن مانيفستو للدولة الإسلامية قوامه: "حقوق الإنسان من حقوق الله، ليس في دين الله إقطاع، حق الشعب في أن يحكم نفسه بنفسه ولنفسه، حق الشعب في الحرية

---

[59] طلال أسد، **فكرة أنثروبولوجيا الإسلام**، تعريب سامر رشواني، الاجتهاد، 2001، ص 139-169. وهو محاضرة ألقاها أسد في مركز الدراسات العربية المعاصرة، بجامعة جورج تاون بواشنطن، في عام 1985، ونشرت مارس 1986.

[60] باتريك هايني، **إسلام السوق**، نقله إلى العربية: عومرية سلطاني، تقديم د. هبة رءوف عزت، (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2015).

[61] مدحت ماهر الليثي، **نحو تصور أساس في المشروع الإسلامي الحضاري**، مرجع سابق.

والسلام، حق الشعب في المساواة، حق الشعب في المعارضة والمقاومة.. معًا حتى لا تنتحر البشرية، الثروة القومية من شعائر الله، الاستعمار إلحاد، الناس إخوة، الجماعة والفرد، كل شيء للإنسان، في العلاقات الاجتماعية، احترام الإنسان..."[62].

وقد اتسع هذا المدلول حتى لقد غلب على معنى الدين لدى القطاع العريض من الإسلاميين لا سيما مع صعود المعركة السياسية بين الإسلامية والديمقراطية من جهة، والعلمانية بأطيافها والاستبداد من جهة أخرى[63].

وقد تنوع التفسير السياسي للدين بين المدخل الفقهي الذي أخذ صورة "السياسة الشرعية" تارة و"النظام السياسي الإسلامي أو في الإسلام" تارة أخرى، والدولة الإسلامية تارة ثالثة.. وفي هذا الإطار تعد السياسة دينًا، بمعانٍ متداخلة ومتباينة: فالعمل السياسي دين وعبادة وقربة إلى الله تعالى باستدعاء "النية"؛ أي أن يبتغى به التقرب إلى الله تعالى، وهو دين –ثانيًا– لأنه يلتزم في ممارساته السياسية أحكام الدين، أو بصورة أعم أن يتم وفق مرجعية الدين التي أدناها ألا يخالف الدين وأعلاها ألا يصدر إلا عن فقه شرعي، وهو دين –ثالثًا– بمعنى التزام قيم العمل السياسي وأخلاقه المنبثقة عن فهم ديني، أو التزام مقاصده، أو ضمن دائرة ولاء وانتماء وتميز ديني أو حضاري (أو كليهما) هي "الأمة"، أو وفق منظور سياسي يعيد بناء مفاهيم السياسة من مرجعية معرفية إسلامية. هذه الزوايا الكثيرة لتكييف السياسي دينيًا، كثيرًا ما قدمها الفكر الإسلامي في صيغة أخرى؛ هي إعادة تعريف الدين لكي يهيمن على السياسي كله. وغالبًا ادعى الإسلاميون أن الدين في السياسة هو هذا كله على سبيل الإجمال، لكن عند التفصيل توزعوا على تلك المداخل؛ كل يدعي أن الدين يتجلى من مدخله لا غيره[64].

---

[62] خالد محمد خالد، **الدين للشعب**، (القاهرة: المقطم للنشر والتوزيع، 1994).

[63] حسن الترابي، **المصطلحات السياسية في الإسلام**، (بيروت: دار الساقي، ط1، 2000)،

– أحمد سالم (تحرير وتقديم)، **جدل الدين والسياسة (مناظرات)**، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015).

[64] انظر في عرض وجهات نظر متنوعة ليست بالضرورة للكاتبين:

– محمد سليم العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، (القاهرة: دار الشروق، 2007).

أكثر الإسلاميون في هذه المساحة، وأخذت منهم جهودًا جبارة: تأصيلية، وتفعيلية، كلية وجزئية، لكنها في الأغلب كانت: سجالية؛ لمواجهة المقولة والحالة العلمانية[65].

ولقد غلب على البعض منهم تفسير الدين كله تفسيرًا سياسيًا كليًا، حتى لم يعد في الدين شيء إلا وتم تضمينه في معنى سياسي فيما عُرف بالمشروع الإسلامي الذي قصد به أصحابه المشروع السياسي، وغالبًا ما وقعت الدولة – لا الأمة – في قلبه، وأعاد إنتاج الدولة القومية وكثيرًا من أفكار الحداثة ونظمها بوعي أو بغير وعي.

الدين مشروع روحي أخلاقي: من الفردي إلى العالمي

وواضح أن قطاعًا كبيرًا من الفكر والدعوة الإسلامية الحديثة ركز في فهمه لمفهوم الدين على الوجه الروحي ثم الأخلاقي؛ باعتباره مشروعًا لإعادة تصور الإنسان، أو بالأحرى إعادة تشكيله هو والعالم الحديث. ويقوم هذا المشروع – وفق كتابات بيجوفيتش والمسيري وشريعتي وقطب وغيرهم ممن تقدم ذكرهم – على إعادة تعريف الإنسان فيما بعد ماديته وما يشترك به مع الطبيعة؛ وكذلك تعريف "الحياة"، واعتبار أن ذلك المميز هو الروح والأخلاق. ويأخذ هذا المشروع غالبًا منحى دعويًا (للوعظ والتوعية)، وتربويًا (خاصًا للفرد وعامًا للمجتمعات)، وأيضًا فلسفيًا. ويعد هذا المشروع من أكثر مشروعات الإسلاميين فاعلية ونموًا على أرض الواقع؛ ومنه يعظم رصيدهم في المسارات الأخرى: السياسي والأيديولوجي والتنموي.

– محمد عمارة، **الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية**، (القاهرة: دار الشروق، 2007).

– وائل حلاق، **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).

– هبة رءوف عزت، **الخيال السياسي للإسلاميين: ما قبل الدولة وما بعدها**، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط2، 2015).

– نوح فريدمان، **سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها**، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014).

[65] سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، **في النظرية السياسية من منظور إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر**، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1998).

وعلى الرغم من وجود علمانية جزئية في العالم الإسلامي تظهر قدرًا من التسامح مع هذا المشروع، فإن إصرار الإسلاميين -فكرًا ودعوة- على الوصل بينه وبين المشروع السياسي والدعوة لمشروع حضاري يناهض أو يقوم بديلًا للمشروع الغربي والتغريبي، يجعل المشروع الدعوي التربوي أيضًا عرضة للسجال والاحتراب، على ما هو جلي في السنوات الأخيرة، ويدفع العلمانيين -لا سيما المرتبطين بالسلطة- إلى البحث عن مشروع تربوي بديل وبثه في الشعوب.

ومن ناحية أخرى، استوعب مسار من الفكر الإسلامي ذلك النوع من العلمانية الجزئية التي تفصل بين المؤسستين الدينية والسياسية -كما في التجربة الغربية- أو بين الدين والدولة كما يوسعه البعض، دون الشاملة التي تفصل القيم عن الحياة، وفق تسمية د. عبد الوهاب المسيري الذي يعد من أبرز المفكرين الإسلاميين نجاحًا في تفكيك العلمانية: مفهومًا وفكرة وفلسفة وتاريخًا وواقعًا ومشروعًا في عالم الإسلام[66]، وتفاعلت بعض من الحركات والروافد الإسلامية مع العلمانية من باب الالتقاء عند جزء منها لا تتسع لاستبعاد كل القيم ولا كل المعنى المرجعي للدين من الحياة ولو على سبيل أنه ثقافة سائدة، على نحو ما هو مشهود في التجربة التركية الراهنة على سبيل المثال.

ومن الجدير بالذكر أن المنحى الأخلاقي للدين قد دخل في صياغة فلسفية مهمة ضمن مشروع الدكتور طه عبد الرحمن، الذي جعل من الأخلاق مشروعًا لاستعادة الحقيقة الوجودية والمعرفية للإنسان من جهة، ولتقديم الدين من جهة أخرى فلسفة للحياة بفروعها: الوجود والمعرفة والقيم، ضمن السجال الدائب مع الفلسفة الغربية[67].

---

[66] عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، (القاهرة: دار الشروق، ط1، 2002)، مجلدان.

[67] طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، 2006)، ص 29-55.

ومن هذا خرجت أطروحات السياسة الإسلامية من خلال المنظور الأخلاقي، كما عبر عنها طرح "الدولة المستحيلة" لوائل حلاق[68]، أيضًا ضمن محاولة تحرير الدينية الإسلامية من أسر القومية الوضعية الغربية. وكشف الجدل الفكري الذي أثاره كتاب حلاق عن ثلاثة منطلقات حية لبناء العلاقة بين السياسة والأخلاق فكريًا أو بين السياسي والدعوي/التربوي عمليًا ضمن مفهوم الإسلاميين للدين وما يحيط به من مفاهيم: الدين هو السياسة أولًا ويستتبع مشروعًا أخلاقيًا، والدين هو الأخلاق ثانيًا ومنها ينبث معنى السياسي الإسلامي المباين، وثالثها أن الواجب في تحقيق الدين في المجتمع الحديث هو الجمع المتوازي بين القسيمين: السياسي والأخلاقي، لكن لا يبدو أن الإسلاميين قد قدموا صيغة ناظمة لذلك واضحة.

وأخيرًا، فإن ذلك العرض لمفهوم الدين عند بعض المفكرين الإسلاميين لا يدعي بحالٍ أنه شامل أو معبر تمامًا، وإنما هو تمثيل وهو انتقاء لأطايب من فهم نخبهم البارزة، ولفهم شائع أيضًا بينهم. فليست تلك هي الصورة كلها، ولعل في الإشارة ما يقوم مقام العبارة. فثمة مفهومات للدين عند قطاع من مفكري الإسلام المحدثين متضاربة وتدافعات كبرى بين الطيف الفكري والحركي الإسلامي حول دلالات الدين، وتجلياته في مجالات الحياة الفكرية والعملية، ولكن ما أشرنا إليه إنما يدل على ثراء وخصوبة وتطور وتنوع وتعدد، قابل لأن يكون مثمرًا وقابل لأن يكون غير ذلك. والله أعلم.

---

68 وائل ب. حلاق، **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**، ترجمة: عمرو عثمان، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أكتوبر 2014)، خاصة ص 147-187، ص 275-295.

الفصل الثاني:

قراءة في تصورات الزمن والمستقبل
في المخيال الإسلامي المعاصر

محمد العربي

I. مقدمة:

> *البحث في الزمن من أعقد القضايا التي قد يضطلع بها الباحث، ليس فقط لأنه بحث تختلط فيه الميتافيزيقا بالفيزياء بالثقافة بغيرها من مشارب العلم الإنساني؛ ولكن أيضًا لأن الزمن صعب أن يدرك، فهو كما ذهب أفلوطين السكندري "كل شيء ولا شيء"، والعقل الإنساني إن أحاط ببعض جوانبه يستحيل عليه أن يدرك أبعاده كافَّةً. ومع ذلك يبقى البحث في الزمن والاهتمام به، ثقافيًا وفلسفيًا، مهمة شائقة تقترن بالكثير من الجوانب الوجودية في ثقافة أو فكر ما[1].*

فالزمن مستودع الوعي الإنساني ومؤشر إدراك كل جماعة بشرية على وجودها ومسار تطورها ومصيرها. وعلى عكس الفكر الإسلامي التقليدي، الذي شكلته تيارات فقهية

---

[1] راجع على سبيل المثال:

- يمنى طريف الخولي، **الزمان في الفلسفة والعلم**، (الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 1999).
- كولن ولسون وجون جرانت، **فكرة الزمان عبر التاريخ**، ترجمة فؤاد كامل، (سلسلة عالم المعرفة، عدد 159، 1992).
- Stephen Hawkins, **A Brief History of Time**, N.Y.: Bantam, 2011.(10th anniversary edition)

وفلسفية وكلامية وصوفية شتى، والذي اهتم بالزمن وفهمه، قلما نجد في الفكر الإسلامي الحديث الذي يعبّر عنه ثلاثة تيارات هي: التيار الديني التقليدي، وتيار الإسلام السياسي، والتيار الثقافي والأكاديمي - اهتمامًا كافيًا بالزمن ثقافيًا وفلسفيًا. وذلك لأسباب شتى تتعلق بانحسار التنوع في الفكر الديني عمومًا، وارتكازه على إعادة بناء الشريعة وتعريفها كإطار قانوني في مواجهة التحديث الغربي، بما قدم أسئلة الاشتباك مع الآني لاستكمال شروط التقنين على فهم الزمن في امتداده بين الأزل والأبد في التصور الأصلي للإسلام، والذي كان انعكاسًا للانشغال بمبحث السياسة على ما عداه من مباحث في إطار وضعية الصراع التي طغت على الفكر الإسلامي لقرون منذ منتصف القرن التاسع عشر ثم بعد سقوط الدولة العثمانية.

لا أدل على هذا التهميش لسؤال الزمن فلسفيًّا من ندرة البحث في المستقبل في الفكر الإسلامي. فالمستقبل بالأساس ظاهرة زمانية، والتفكير فيه تدليل على الوعي بالزمن. وإذا كان التفكير في الزمن له أبعاد فلسفية ووجودية، فإن التفكير في المستقبل له دلالات وتجليات واقعية اجتماعية وسياسية، تتعلق بكيفية تحقيق مستقبل ما متصَوَر من خلال إعادة بناء الواقع، وتفعيل أو تغييب القدرة الإنسانية على إعادة صياغة الحاضر ومن ثَمَّ المستقبل. والاهتمام بالمستقبل في الفكر الإسلامي المعاصر، كان غالبًا تبشيريًا يقدم صورًا غائمة عن انتصار للإسلام أو مَنْ يحملون تصوراته على مَنْ عداهم في الداخل والخارج في صيغة محاكاة لتاريخ الإسلام الماضي الذي يحتل مساحةً من الخطاب أكبر من مساحة القادم بكثير، ودون تقديم خارطة لتحقيق هذا "الانتصار" ومعالمه وضوابطه. وتشكل الإجابة على سؤال المستقبل استجابةً لتحديات افتقر الفكر الإسلامي في عموم روافده المعاصرة إلى من يجيب عليها أو من يملك الخيال الكافي للاضطلاع بها. أهم هذه التحديات كان تجديد الفكر الديني، وموقع الإسلام في العالم ودوره في إعادة بنائه في أثناء الاستعمار وبعده (وحاليًا في ظلال العولمة والفوضى الكونية)، وكذلك تعثر مسار حركات الإصلاح في المجتمعات الإسلامية.

تجادل هذه الورقة بأن نزعتين هيمنتا على الفكر الإسلامي الحديث، وساهمتا في تغييب الاهتمام بسؤال المستقبل، وهما: الماضوية، والتسيس. وتذهب الماضوية إلى الانشغال بالماضي "المتصور" وإعادة إنتاج معاركه الفقهية والكلامية والمذهبية بما يعوق المجتمعات الإسلامية عن صوغ مستقبل يعبّر عن تطلعاتها للخروج من الحاضر المأزوم؛ أما التسيس،

فيشير إلى الولع بالدولة على نحوٍ اختزل الإسلام إلى أيديولوجيا ونزع منه إمكاناته التحررية والروحانية التي كان من شأنها أن تمنح مجتمعاته قدرةً أكبر على الأخذ بناصية حاضرها ومستقبلها على أرضية أكثر ثقة وأفضل في تجاوبها مع العالم. وللبرهنة على هذا الافتراض، تدرس الورقة تجليات الزمن والمستقبل عند محمد إقبال باعتباره نموذجًا لتيار الإحياء الإسلامي ورافده الإصلاحي قبل بزوغ الإسلام السياسي؛ ثم تتناول المفهوم عند سيد قطب الذي تعتبر كتاباته أهمَّ مصادر الأصول الفكرية لتيار الإسلاموية الأكثر غلبة وسيادة؛ وأخيرًا عند ضياء الدين ساردار باعتباره رائدًا للفكر المستقبلي في الغرب وناقدًا ثقافيًا يسعى نظريًا وعمليًا لبناء رؤية لمستقبل الإسلام يعمل على تطويرها منذ عدة عقود.

لا تدعي هذه الورقة أن افتراضها السابق شاملٌ أو ينطبق على كل روافد الفكر الإسلامي الحديث، فهو يتسع لقرن من الزمن، وربما أكثر ويشمل بلدانًا وثقافات فرعية تتجاوز حدود العالم الإسلامي. وربما منعتنا المركزية الثقافية في العالم العربي وتقيدها بالتعاطي شبه الحصري مع الثقافة الغربية وما تفرضه من أجندة من الاطلاع على نماذج يمكن لها أن تقلب هذا الافتراض رأسًا على عقب. وكل افتراض على كل حال هو اجتهاد ناقص ولو ثبتت صحته. وما اختيارنا للنماذج الفكرية الثلاثة على تنوعها وتباينها إلا محاولة للتأكيد على ما يحمله الفكر الإسلامي المعاصر من إمكانيات حيوية للتفكير في الزمن وتصور المستقبل – وهو الاتجاه الذي نتمنى أن نساهم فيه ما وسعنا الجهد.

II.المستقبل المفقود: الماضوية والتسييس

اليوم يبدو الإسلام –كنطاق ثقافي وحضاري، وكما يعبّر عنه مفكروه– غائبًا عما سيكون عليه العالم في المستقبل. فالمطالعة البسيطة التي تقارن ما يشغل العالم اليوم حول المستقبل، وما يشغل الفكر الإسلامي توضح مظاهر هذا الغياب. فلا أحد في نطاق الفكر الإسلامي، يتناول قضايا من قبيل الاحتباس الحراري وتداعياته الاجتماعية والوجودية على العمران البشري، وربما لم يخطر ببال أحدهم أن يوسع الحديث عن أثر التكنولوجيا في إعادة تعريف الإنسان، وموقع الدين والثقافة في هذا التعريف، الذي قد يعيد بدوره ما توافقت البشرية على الإشارة إليه من ظواهر مثل "الإنسان" و"الدين" و"الحضارة" و"القيم". وقد تبدو ظواهر مثل الذكاء الاصطناعي والواقع الافتراضي خيالًا علميًا ورفاهية تضيق بها الأفهام المنشغلة بقضايا المذهبية والصراع على الدولة والتفسيرات السياسية

للدين، وأولوية التجديد أو الإصلاح الديني في نطاق سياسي، وخطورة الأصولية والفكر المتطرف. بعبارة أخرى، ليس للإسلام دور منظور في صياغة العالم الجديد، إلا بما قد يطرحه من أزمات لا من حلول أو بدائل للتفكير في مستقبل العالم، وينعكس هذا في حضور "صور" العنف والتطرف التي تختزل الإسلام في عالم اليوم في "إشكالية"، كما يتضح مأزق وقوع الفكر الإسلامي على مدار عقود في فخي الماضوية والتسيس[2].

1- **الماضوية:** وليست الماضوية رديفة الأصالة، وإن اختلطا من حيث المدلول، تشير الأصالة إلى ذلك البحث عن الذات الذي يحاول من خلاله الفاعل الاجتماعي -"الفرد" أو "الجماعة"- تجاوز ذاته المصنعة أو المفروضة، تلك التي يعتبرها "غير أصيلة" وتعوقه عن التحقق، وتدفعه نحو الاغتراب. أما الماضوية فتتمثل في جوهرها رفضًا للذات وواقعها من خلال استعارة ذات ماضية وإعادة فرضها على المستقبل[3]. لقد ارتبط البحث عن الأصالة بالحداثة وما أفرزته عملياتها من قلق وجودي عميق، حيث أدت الفردانية ونزع السحر عن العالم والبيروقراطية إلى حالاتٍ من التشظي وانعدام المعنى وانسحاق الفرد أمام البيروقراطية وبناها السياسية والاجتماعية. وعلى الرغم من أن هذه المصادر حققت إنجازات ملموسة أصبحت مصدرَ تطلعٍ للثقافات الأخرى، فإنها أودت بحياة الإنسان إلى ضيقٍ وفقر في المعنى؛ لذا كانت الأصالة تعبيرًا عن محاولة الفرد للانعتاق من ذاته

---

[2] محمد العربي، **نقد خطاب الإصلاح الديني من منظور مستقبلي**، (موقع حكمة، أبريل 2016) https://goo.gl/T2Fpfj

[3] جدير بالنظر في هذا السياق أفكار الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن في الاهتمام بمفهوم الإبداع الذي يميزه عن البدعة، فهو يرى أن فهم التاريخ ثم بناء رؤية للمستقبل تعي تشابكات النموذج "الائتماني" للرؤية الإسلامية وتمايزاته عن الفلسفات الأخرى يفتح أفق الإبداع، وأن العقل المسَدد يحتاج إلى الوحي ثم عليه السعي. ورغم أنه لا يفرد مبحثًا للزمن، فإن أفكاره تمس صلب التجديد العقلي من منظور يغلب عليه التجربة الصوفية، لكن هذا من ناحية يدفع نحو التفاعل مع ما نحن بصدده وهو تعامل العقل مع المفاهيم المركزية، وقد يقود إلى التعامل مع مستويات من الزمن في إعادة تعريف العقل والتجربة الإيمانية تسمح باجتهاد جديد يشتبك مع الماضوية والتسييس من ناحية أخرى؛ لذا نجد أفكاره ذات أهمية تستحق الإشارة هنا.

راجع: طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 2004).

المصنعة، وكانت الكثير من الفلسفات الوجودية والنقدية تعبيرًا عن محاولات الانعتاق تلك، أما الأصالة في الفكر الإسلامي الحديث فهي تعبير ثقافي وحضاري وديني[4]، أكثر منه "وجوديًا" أو مسعى فردانيًا لإعادة بناء تصورات الذات في زمنها الآني.

لقد تأسس الإحياء الإسلامي في نهاية القرن التاسع عشر على أساس إعادة التعريف بأصول الدين والشريعة بما يتجاوز الترسبات الاجتماعية التي تسببت في خلط الدين بالتقاليد الاجتماعية على نحو جعل فهم الدين مشوشًا لدى المجتمعات الإسلامية الحديثة. بيد أن هذا المبدأ جعل الفكر الإسلامي في المراحل التالية عبارة عن جدلية كبرى بين ثنائيتين هما: الأصالة والتجديد، أو المعاصرة أو الحداثة. وفي حين انتصر آباء الإحياء الإسلامي الأوائل لفكرة المواءمة بين التقاليد الدينية والثقافية في عمومها مع حركة الحداثة التي بدا وأن غزوها للعالم الإسلامي أمرٌ حتميٌّ، نجد أنه في الفترات التالية خاصة مع مرحلة ظهور الحركات الإسلامية السياسية ثم تطورها اللاحق سياسيًّا واجتماعيًّا أصبح التغليب للتقليد مع رفض الحداثة كفكرة مع قبول التعامل الذرائعي مع أدواتها. وهنا انتقل الفكر الإسلامي من الارتكاز على الأصالة إلى الماضوية؛ حيث أصبحت "الهوية" محل تساؤل باعتبار أنها في خطر، وأن استعادة الماضي وإعادة فرضه هو السبيل الوحيد لدحر هذا الخطر. ومع الماضوية، دخل الفكر الإسلامي في جدال خصامي بين ثنائياته.

المشكل في هذه الثنائيات المهيمنة –ضمن ثنائيات أخرى على الفكر الإسلامي المعاصر، وعلى رأسها التقليد والحداثة– أنها جعلت قضايا الماضي على اتساعه الأفقي المكاني والرأسي الزماني على رأس أولويات المفكرين المسلمين المعاصرين بشكل طاغ يتجاوز الإمكانيات التي من المفترض أن يحملها التراث لإنارة السبيل أمام أبناء الحاضر، بحيث أصبح عبئًا أكثر منه موردًا ومَعينًا لإثراء النقاش حول ما يستجد من موضوعات. لقد أصبح أبناء القرن الخامس عشر الهجري يتجادلون فيما كان يتجادل فيه أسلافهم في قرون خلت، مستخدمين اللغة نفسها،

[4] راجع: فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010).

ومستلهمين الحجج نفسها، ومتغافلين عن الكثير من القضايا التي تؤرق حاضرهم وتهدد مستقبلهم[5].

وارتبطت الماضوية أيضًا بهيمنة النصوصية على الفكر الإسلامي، وأعني بها أن جدليات الفكر الإسلامي الكبرى وقضاياه إنما هي صراع محض بين نصوص ونصوص، وقلما انفتح هذا الفكر على التغيرات الحادثة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وإن حدث فإنه إنما يتناولها من تحيزات مسبقة تفرضها النصوص على نحو جعل الهوة تتسع بين النص والاجتماع. ومن الصعب إنكار أن جزءًا كبيرًا من كتابات المفكرين الإسلاميين دفعتها حوادث وتحولات وضغوطات اجتماعية وسياسية لذلك، غير أن هذا حال بين الفكر الإسلامي في عمومه وفهم التحولات الحادثة في مجتمعاته.

وربما يشير تعامل الإسلاميين مع مفهوم السنن الإلهية إلى هذا العجز عن التعامل مع متغيرات الواقع الاجتماعي؛ وكذلك الفشل في التعامل مع معطيات حركة التاريخ. تشير السنن الإلهية إلى ذلك النظام الإلهي الذي يحكم سلوك البشر في انضباط واطراد[6]؛ أي تلك النواميس والقوانين التي تجسد مفاعيل الإرادة الإلهية على حركة البشر. ويزخر القرآن الكريم والسنة النبوية بتلك السنن التي يستخلصها النص الديني من قصص الأولين. لقد دار فهم المسلمين الأوائل للسنن الإلهية حول مفهوم "الاعتبار" الذي تأسست عليه فلسفة كتابة التاريخ الإسلامي الذي جاء امتدادًا للأخبار القرآنية والنبوية عن الأمم الغابرة، وانتهى إلى استخلاص "قوانين الاجتماع والعمران البشري" كما قدمها ابن خلدون في مقدمته وتاريخه. وذهب البعض إلى القول إن ضرورة "الاعتبار" تجعل من النظر في السنن الإلهية

---

[5] راجع: إبراهيم بن علي الوزير، **على مشارف القرن الخامس عشر الهجري: دراسة للسنن الإلهية والمسلم المعاصر**، (القاهرة: دار الشروق، ط4، 1989)، ص 125-155.

[6] رمضان خميس زكي، **مفهوم السنن الربانية: دراسة في ضوء القرآن الكريم**، (القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2006)، ص 4.

فريضة وضرورة؛ نظرًا لأوامر النظر والاعتبار بمن خلوا والتفكير في آثار الذاهبين التي وردت في القرآن الكريم[7].

ومن ثمَّ، كان للسنن الإلهية وظيفة مركزية في تشكيل تصور الإسلام حول حركة التاريخ، باعتباره يسير وفقًا لقوانين بثها الخالق في الزمان والعمران، بيد أن هذه القوانين ليست "حديدية"؛ فوظيفتها "اعتبار أُولِي الأبصار"، ومن ثمَّ اختيار المجتمعات البشرية السبيل الذي تسلكه وفقًا لها، وهو المعنى المقصود من تكرار قَصص الأمم الخالية. والسنن بطبيعتها عالمية لا تختص بقوم دون آخرين. وقد حاول الفكر الإحيائي أن يتعاطى مع الفارق الحضاري المتسع بين الإسلام والغرب من خلال مفهوم السنن، فذهب إلى أن هذا الفارق أحدثه أخذ الغرب بأسباب النهوض التي أخذ بها المسلمون من قبلهم ثم تركوها[8]. ومن هنا، كان الفكر السنني دافعًا لدراسة المجتمعات الغربية وأسباب نهوضها، وأيضًا دراسة المجتمعات الإسلامية وأسباب تعثرها الحضاري، وهو ما يتضح في العناوين الكثيرة التي تعبّر عن تلك المجهودات.

أما الفكر الإسلاموي، فتعامل مع السنن بمنطق الحتمية التاريخية بما يناسب وضعية التفكير الأيديولوجي. وهي وضعية تقتضي التأكيد على صراع وانتصار نهائي للحق على الباطل. وبالتالي، فَقَدَ الاعتبار معناه الذي يقتضي دراسة المجتمع ومعرفة تعقيداته، وتم ليّ عنق النصوص كي تفسر الواقع المركب بمقولات تخدم العاطفة الصراعية التي كثيرًا ما تستدعي الحديث عن السنن بغرض "التسلية والحشد" لا الفهم والتدقيق. يعبّر أحد نقاد الحركة الإسلامية المعاصرة ببلاغة عن هذا التعامل المقلوب مع مفهوم السنن، قائلًا: "وأغلب الإسلاميين يتعاملون مع الواقع "المركب" بفقه انطباعي لا يخضع لا للاستبيان ولا للإحصاء؛ فلغة الإحصاء لديهم مهدورة، وغالبًا ما تقوم النظرة الأيديولوجية الضيقة لديهم واستصحاب

[7] **المرجع السابق**، ص 35.

[8] انظر على سبيل المثال: شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟**، (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، سلسلة في الفكر النهضوي الإسلامي، 2011).

أحاديث الفتن والملاحم مقام البحث والإحصاء والسبر وتدبر فقه السنن الربانية المطردة في الأمم والحضارات والجماعات والدول، فيرسمون واقعًا مغايرًا تمامًا للحقيقة من محض تخيلاتهم وما يشتهون، يعتريه العَمَه المظلم"[9].

وبهذا المعنى عبّرت الإسلاموية فكرًا وحركة عن النزعة الماضوية[10]؛ إذ إنها تحاول القفز على تحولات المجتمعات الإسلامية وصراعاتها في محاولة لبناء ماضٍ تاريخي "متصور" تصوغه هي، ولا توجد إمكانياته أو دواعيه ولا سبل تحقيقه، فتخرج مرجعية التاريخ من تلمس "السنن" والاقتداء إلى المحاكاة التامة، كما أنها تحاول إعادة تشكيل الحاضر عبر فهم محدد للنصوص الدينية دون أن تدرك معالم الواقع الذي أنتج النصوص أو الواقع الذي تحاول إعادة تشكيله قسرًا. لقد راحت الأصوليات الدينية تستثمر في الأزمات البنيوية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية، والتي جعلت منها فريسة للاستعمار والاستعمار الجديد، فأصبحت تعكس الارتباط العضوي بين البنية غير العادلة للنظامين الدولي والإقليمي وفشل المجتمعات الإسلامية في إصلاح بناها ونظمها الداخلية. ويمكننا القول إن هناك علاقة عكسية بين صعود تلك الأصولية التي نقصدها كتجسيد سياسي وعنفي (سواء كان العنف هيكليًا أم مباشرًا) للنزعة الماضوية من ناحية، وعدم قدرة الفكر الإسلامي المعاصر على تجاوز صراعات الماضي والحاضر وبناء تصور عن مستقبل الإسلام كدينٍ وحضارة ومجتمعات من ناحية أخرى.

---

[9] عباس شريفة، **الاستشراف السياسي عند الإسلاميين**، (مدونات الجزيرة، 3 يوليو 2017). https://goo.gl/QZDMou

[10] عبر شيراز ماهر عن العلاقة بين الأصولية والماضوية بقوله إن الحركات السلفية المعاصرة بشقيها الموادع والعنيف (أي السلفية الجهادية) تقوم على فلسفة تؤمن بالتقدم عبر الرجوع إلى الوراء. فلن تتحقق الحياة السليمة إلا من خلال إحياء إسلام القرون الثلاث الأولى. ويُقدم تراث السلف الصالح على اعتبار أنه معيار الصحة والنقاء، وهو التطبيق العملي للسلفية المعاصرة. وبالتبعية، فرسالة السلفية كحركات (بعيدًا عن الجدل حول المنهج) هي إحيائية بمعنى السعي إلى إعادة المسلمين إلى إسلام الأجيال الأولى "الصحيح" و"النقي". انظر:
Shiraz Maher, **Salafi-Jihadism: A History of an Idea**, London: C. Hurst & Co Publishers, 2016, p.7.

2- **التسييس**: ونعني بهذا غلبة مبحث السياسة على ما سواه من مباحث في الفكر الإسلامي المعاصر، فعلى الرغم من أن الإحياء الإسلامي قد بدأ في ظل حقبة الاستعمار وإدراك نخب العالم الإسلامي الثقافية أن الهوة بين مجتمعاتهم والمجتمعات الغربية تتسع لصالح الأخيرة، فإن رواد الإحياء الإسلامي لم يختزلوا جهدهم الفكري في الدخول في صراعات سياسية أو محاولة التأسيس النظري لنظام سياسي إسلامي. لقد بدأ التحول الفعلي نحو ارتكاز الفكر الإسلامي على السياسة وحدها مع ظهور "حركات" الإسلام السياسي، والقائم على إعادة تأسيس التنظيم السياسي في المجتمعات الإسلامية على خطوط متصَورة لما يسمى الدولة الإسلامية وبعث الخلافة على صورتها التاريخية، وفرض الإسلام وشريعته بقوة دولة، بحيث تحل الدولة المركزية الحديثة محل كل الوظائف القديمة التي كان يقوم بها المجتمع الإسلامي - وذلك هو أخطر المزالق التي وقعت فيها تلك الحركات، وهو في الحقيقة وثيق الصلة بمفهومهم عن الزمن.

وعلى قدر ما ينطلق الإسلام السياسي من حديث عن شمولية الإسلام و"لا زمانية" الشريعة وإمكانية تطبيقها في كل زمان ومكان، فإنه يختزل الإسلام إلى مجرد أيديولوجيا تتساوى مع غيرها من رؤى دنيوية متصارعة حول مركز السلطة السياسية الهائلة التي تتمتع بها الدولة المركزية الحديثة، بحيث تصبح الدولة وسلطتها هي مركز الدين ومناط الشريعة لا الفرد ولا المجتمع، وهو المأزق الذي أوقع الإسلاموية في تناقض وأدى لاختزال مشروعهم الفكري القائم على استعادة الإسلام إلى برامج حركية وأيديولوجية تستبطن في جوهرها حداثة التصورات التي حكمت المجتمع إبان الاستعمار ثم بعد الاستقلال وصولًا للعولمة[11]. لقد طغت هذه الرؤية على مباحث الفكر الإسلامي الأخرى الذي اختُزل بدوره إلى مجموعة من الثنائيات التي ولدتها الإسلاموية وساهمت في تقسيم المجتمعات والنخب الفكرية فيها، وبالتالي توارى الحديث عن التجديد الثقافي والإصلاح الاجتماعي وما يرتبط به من قضايا لصالح الحديث عن التمكين السياسي وإقامة دولة الإسلام

---

[11] راجع: هبة رءوف عزت، **الخيال السياسي للإسلاميين: ما قبل الدولة وما بعدها**، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015).

وشعاراتها[12]، والأهم أن المجهود الفكري للنخب الإسلامية انصب على التصارع حول ما يُعرف بسياسات الهوية، حيث وضعت الإسلاموية تحديًّا أمام المجتمعات الإسلامية التي جعلت تتشكك في هويتها الحقيقية وما إذا كان إسلامها إسلامًا صحيحًا، وما إذا كانت القوميات الفرعية تتعارض مع الانتماء للإسلام كجماعة وأمة، وما إذا كانت علمانية الدولة تتناقض مع إسلام المجتمع. ومع فشل النظم الحاكمة في تحقيق نهضة فعلية وتآكل مشروعيتها، أصبحت جماعات الإسلام السياسي تتغذى فعليًّا على فشل الدول الحديثة.

الخلاصة أن برنامج الإسلام السياسي على تنويعاته، سواء كانت السلمية المؤمنة بالديمقراطية أو تلك الجهادية المسلحة والمقاتلة، هو برنامج ماضوي بامتياز، يتصور أن التاريخ سيعيد نفسه وأن نهايته لن تأتي إلا بإقامة دولة خلافة عالمية تغزو العالم وتخضعه. كما أن الصراعات المتولدة عن النزعة الماضوية تجد ترجمة لها في تمثيلات الإسلام السياسي، وفي حين انشغلت غالبية الكتابات بنقض الإطار والافتراضات تهتم هذه القراءة هنا بكشف العلل ومكامن الخلل في التصور.

لقد حمل الفكر الإسلامي منذ عهد الإحياء –منذ منتصف القرن الثامن عشر في تقدير البعض– بذورًا لبناء تصورات حول المستقبل[13]، ورؤى أكثر عمقًا عن التفكير في الزمن وحركة التاريخ البشري، وقدرة على التفاعل البنَّاء والإيجابي مع العالم، غير أن تبيان هذه الرؤى سيستدعي البدء بتبيان تصور الإسلام للزمن والمستقبل باعتبار أن هذا التصور هو الجذور التي استقتها التيارات الفكرية الإسلامية المعاصرة.

---

[12] انظر على سبيل المثال: نقد د. فريد الأنصاري أحد رموز الحركة الإسلامية المغربية، الذي اختار الدعوة والتزكية وفارق التنظيم وكتب في أخطاء الحركة الإسلامية في المغرب: فريد الأنصاري، **الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب: انحراف استصنامي في الفكر والممارسة**، (القاهرة: دار الكلمة، 2007).

[13] راجع: بيتر جران، **الجذور الإسلامية للرأسمالية في مصر 1760–1840**، ترجمة رءوف عباس، (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1979).

III.الزمن والمستقبل في التصور الإسلامي

تتعدد صور رؤية الإسلام للزمن بتعدد طبقات التصور الإسلامي في عمومه، فهذا التصور يتشكل من طبقات متعددة تدور نواتها حول القرآن الكريم، فيما يحتوي على رؤية العرب قبل الإسلام عن الزمن وكذلك رؤية الفلاسفة والفقهاء للزمن وطبيعته. ومن ثمَّ لم ينشأ هذا التصور كاملًا مع الوحي، بل عبّرت فلسفة المسلمين عن الزمن عن تطورهم الحضاري والروحي منذ ما قبل الإسلام مرورًا بالوحي ثم باختلاطهم بالشعوب والفلسفات القديمة وبتعقد الاجتماع. عبّرت رؤية العرب قبل الإسلام عن الزمن عن علاقتهم بالمساحة الشاسعة من الصحراء؛ فصوروا الزمان كقوة خفية تفعل فعلها في الأشياء وفي البشر، وغالبًا ما نسبت لها أنواع الشرور التي يزخر بها العالم والموت المحدق بهذه الحياة، وأطلقوا على هذه القوة الخفية اسم الدهر[14].

أما القرآن الكريم، فعلى الرغم من أنه لم يحوِ بين طياته لفظتي الزمن أو الزمان، فإنه عبّر عنهما بتعبيرات أكثر خصوبة ساهمت في إثراء الرؤية الإسلامية التالية على الوحي حول الزمن. عبّر القرآن عن الزمن بألفاظ مثل: "كالدهر، والحين، والآن، والوقت، والعصر، والمدة، واليوم، والأجل، والأمد، والسرمد، والأبد، والخلد، وغيرها". وتشير هذه الألفاظ إلى أن التصور القرآني قد دمج بين الزمن الإنساني المتناهي والزمن الكوني اللامتناهي، بل إنه خلق رابطًا بينهما. فمثلًا، أصبح على المسلم أن يضبط به عباداته ومعاملاته في هذه الدنيا التي يسودها الزمان النسبي المتناهي، ويتهيأ فيه للدار الآخرة التي يسودها الزمان المطلق اللامتناهي. فالصلاة كانت على المؤمنين كتابًا موقوتًا، والصيام أيام معدودات، والأهلة مواقيت للناس والحج، والحج أشهر معلومات، واليوم الآخر لا ريب فيه، والساعة الموعودة آتية "قل لكم ميعاد يوم لا تستأخرون عنه ساعة ولا تستقدمون"[15].

---

[14] راجع: محمد الرحموني، **مفهوم الدهر: في العلاقة بين المكان والزمان في الفضاء العربي القديم**، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009).

[15] إبراهيم العاني، **الزمان وتجلياته في الفكر الإسلامي**، (جريدة الحياة، العدد 13909)، https://goo.gl/rcwYZ6

لقد ساهم القرآن بهذا في نقل تفكير العرب من الدهر كقوة خفية إلى بُعْدٍ وجودي يمكن التفاعل معه والتحكم به من خلال الأعمال الإنسانية. كما أن هذا التصور وضع بذور التفلسف الإسلامي بخصوص الزمن والذي شهد تنويعات عديدة بتنوع التيارات الفلسفية والكلامية. فربط المتكلمون بين الزمان والفعل ولم ينظروا إليه ككيان منفصل عن مجرى الحوادث، كما أنهم لم يبحثوا في الطبيعة العامة للزمان وحقيقته، بل ركزوا على طبيعته النسبية؛ لذا يقول أبو الهذيل العلاف أحد أعلام المعتزلة: "الوقت هو الفرق بين الأعمال، وهو مدى ما بين عمل إلى عمل، وإنه يحدث مع كل وقت فعل"[16]. أما الفلاسفة، فقد عبّروا عن الزمن من خلال الحركة، فيقول ابن سينا إن الزمان "مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر"، "ولا يمكن تصور الزمان إلا مع الحركة، ومتى لم يحس بحركة لم يحس بزمان مثل ما قيل في قصة أصحاب الكهف". وبما أن الحركة موضوع الزمان، والمتحرك مادة الحركة؛ كان للزمان وجود موضوعي مادي. لقد كان هذا الارتباط الوثيق بالحركة دافعًا للبعض مثل أبي حامد الغزالي أن يقول إن الزمن عرض للحركة لا جوهر لها، وهو لا يُعرف بذاته بل بغيره، وبالرغم من وجود متقدم ومتأخر فيه فإنه لا يمكن الإحساس بذلك دون اقترانه بمتقدم ومتأخر الحركة، فالزمان عنده مشروط بوجود النفس التي تحس بالحركة[17]. ونجد صدى لهذه الآراء في العصر الحديث، حيث أدى تعقد الاستكشاف الفيزيائي للزمن إلى استدعاء جوانب إدراكه الميتافيزيقية والشعورية والتي أخذت في طرح تساؤلات حول ما إذا كان الزمن موجودًا أم لا.

أما بالنسبة إلى المستقبل، فهو جزء من نسيج المفهوم القرآني حول الزمن. ودائمًا ما تم التعبير عنه بالمآل، أي المصير الإنساني. يرى عاصم حسن في دراسته القيمة عن الاستشراف في الثقافة الإسلامية "أن النظر إلى المستقبل واستشرافه في الثقافة الإسلامية أوسع بدلالته الشرعية والكونية من مجرد تقصي أحداث محددة أو حساب لمتغيرات الرفاه المطلوبة في الحياة الدنيا، بل يتجاوز إلى ما بعد الحياة الدنيا، وهي المآل المستقبلي الأخير

---

[16] مجيد حسون، **الزمن في التصوير الإسلامي**، بحث منشور على (موقع جامعة بابل، العراق، بدون تاريخ)، https://is.gd/utqOtp

[17] **المرجع السابق**.

الذي يعمل له من لحظة تكليفه"[18]. ويمكن القول إن الإسلام قد تعامل مع المستقبل على مستويين. يتمثل **المستوى الأول** في الرؤية التي وضعها لجوهر الوجود الإنساني وعلاقته بالغيب والإيمان. فالإنسان صائر إلى خالقه ولا يحدد مصيره إلا فعله. فالقرآن حين يخبر عن يوم القيامة، فهو يضعه في علم الغيب، وليس للإنسان تجاه الغيب إلا الإيمان به والتصديق عليه بالعمل. ويحمل هذا التفسير إعلاءً للإرادة الإسلامية لا تناقض الإرادة الإلهية التي تحدد الغيب. أما **المستوى الثاني**، فظهر من خلال التعاطي الفقهي مع المستقبل من خلال "اعتبار المآل"، وهو مبدأ أصولي يشير إلى الموازنة بين ظاهر الدليل الشرعي والمصالح والمفاسد المترتبة على الفعل الذي يحرمه أو يبيحه في المستقبل. وهذا المبدأ كان من شأنه أن يوازن بين المسار والغاية والصيرورة والهدف والحاضر والمستقبل[19].

ومن هذا الاستعراض السريع، نجد أن التراث الإسلامي قد أثري بمفاهيم متنوعة عن كل من الزمن والمستقبل فرضها تعدد التجربة الحضارية في الإسلام وتنوعها. ولا يعني هذا القول إن "الإسلام كاجتماع" مستقبليٌ بطبيعته، فهذا أمر يتوقف على تعاطي المجتمع والأفراد مع النصوص في سياقات زمانية ومكانية مختلفة. فالمستقبل في العصور الوسطى في الشرق والغرب لم يكن موضعَ عنايةٍ كبيرة، فاللايقين البشري كان محدودًا للغاية بسبب محدودية المعرفة وقدرة الإيمان على التعامل مع القلق الإنساني، وهو الوضع الذي انقلب مع الحداثة. بيد أن الشاهد هو أن التراث الإسلامي تعامل مع الزمن على نحو مركب يتجاوز التركيز على السياسي، الذي كان بدوره هامشيًّا. كما أن هدا التراث حمل بذورًا كان يمكن أن تؤسس لفلسفة إسلامية معاصرة قادرة على التعاطي مع أسئلة مثل الزمان وعلاقته بالإنسان. لقد كان محمد إقبال، الذي استوعب النسيج المركب للزمن في التراث الإسلامي، رائدًا في إعادة إنتاج التصور الإسلامي عن الزمن على ضوء الفلسفة والعلم الحديثين.

---

[18] عاصم محمد حسن، **استشراف المستقبل من منظور إسلامي: مداخل أساسية،** (سلسلة أوراق العدد 18، مكتبة الإسكندرية، 2015)، ص 12.

[19] إلياس بلكا، **التأصيل لاستشراف المستقبل من منظور إسلامي،** (مجلة استشراف، العدد 1، المركز العربي لأبحاث السياسات، 2016).

IV.إقبال: الزمن وحرية الذات الإنسانية

من المفارقات التي تجعل استدعاء محمد إقبال عند بحث مفهوم الزمن والمستقبل في الفكر الإسلامي المعاصر منطلقًا ضروريًا، هي أنه عند تعرضه للذات الإنسانية والزمن فلسفيًا، فقد بدأ بانتقاد مَنْ سبقه من الإسلاميين الذين أضاعوا فرصة لإعادة النظر في الروح الجديدة التي يحتاجها الإسلام لتجديد فكره، وعلى رأسهم جمال الدين الأفغاني، والذي توفر لديه من الفرص والخبرات ما كان كفيلًا بأن يجعله وصلة حيَّة بين ماضي الإسلام ومستقبله لو كان قد وجَّه طاقته التي لا تعرف الكلل لإعادة تصور الإسلام وحده كمنظومة متكاملة من العقيدة الإلهية والسلوك الإنساني[20]. وربما كان هذا هو الاتجاه الخاطئ الذي انصب فيه جلُّ الفكر الإسلامي وما استتبعه من حركة من بعد إقبال؛ الاستغراق في التسييس وإعادة إنتاج الماضي وصراعاته وتأسيس شرعية الحركة عليها، والهروب من التجديد الحقيقي للذات الإسلامية بشحذ الطاقات نحو الاستدعاء الصراعي للآخر.

وربما كان إقبال نفسه هو ضحية لهذا الاتجاه؛ إذ إن غلبة القراءة السياسية له بالتركيز على دعوته لتأسيس دولة لمسلمي الهند، تلك التي تأسست بعد وفاته بتسع سنين تحت اسم باكستان، أدت إلى التغافل عن تراثه الفكري والفلسفي الذي كان من شأن الاهتمام به تجديد أصول الحركات الإسلامية على أساس أكثر انفتاحًا وثقة بالذات وتعمقًا في إرثها وفي ثقافة الآخر الغربي. في الوقت الذي حاول فيه إقبال نقد أسس الحضارة الغربية التي تشربها، فقد دافع في الوقت نفسه عن المشاركة المتبادلة بين الإسلام والغرب من أجل بناء عالم أفضل وخلق مساحة تقدم رؤية بديلة للحداثة المأزومة أخلاقيًا وروحيًا. حيث اعتقد إقبال أن لدى الإسلام طاقةً على النهوض للقيام بدور في حل أزمات العالم، بما في ذلك أزمات المستعمرين أنفسهم[21]. ومن ثمَّ، كان مستقبل الإسلام بالنسبة إليه مرهونًا بهذا

---

[20] محمد إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة محمد يوسف عدس، (الإسكندرية، مكتبة الإسكندرية: سلسلة في الفكر النهضوي الإسلامي، 2011)، ص 161.

[21] كريمو محمد، **الإصلاح الإسلامي في الهند: الدولة في فكر محمد إقبال وشيراغ علي وأبي الأعلى المودودي**، ترجمة محمد العربي وهند مسعد. (بيروت، دار جداول للنشر، 2016)، ص 151.

الدور، الاشتباك مع العالم وتغييره. وهو مستقبل لن يقوم إلا بموازاة التقاليد الإسلامية بالمعارف الغربية.

ومن هنا أكد إقبال على أن المهمة الجسيمة أمام المسلم المعاصر، هي "إعادة النظر من جديد في منظومة الإسلام ككل دون أن يقطع صلته بالماضي"[22]. وهي المهمة التي يتصدى لها في مجمل كتابه "تجديد الفكر الديني في الإسلام"، وذلك من خلال "الاقتراب من المعرفة الحديثة بنزعة الاحترام وروح الاستقلال، وتقييم الفكر الإسلامي في ضوء هذه المعرفة حتى لو خالفنا بذلك المتقدمين"[23]. أما موضوع هذا التجديد فلم يكن في البداية الدولة أو الكيانات الأوسع، لا بل الذات الإنسانية باعتبارها مناط الرسالة الإلهية ومحور الاعتقاد، وهي منطلقه للتعامل مع إشكالية الوجود الكبرى، وعلى رأسها مفهوم الزمن.

في مفهوم الزمن لدى إقبال تجتمع عناصر فلسفية وعلمية حديثة وعرفانية وأدبية تعبّر عن اتساع أفق تكوينه الثقافي والفلسفي. وهو لا يناقش الزمن منفردًا، بل هو مبحث يتناوله في مناقشته لمفهوم الألوهية وحرية الذات الإنسانية وخلودها، فيستدعي التراث الإسلامي ويوازيه بمفردات الفلسفة والعلم الغربيين مع إقامة مسافة نقدية مع كل منهما. لقد كان تناول الزمن فلسفيًّا وعلميًّا في ثلاثينيات القرن العشرين انعكاسًا مهمًّا لمدى تأثير الثورة التي أحدثتها النظرية النسبية لآينشتاين ونظريات الكمّ في نظرة الإنسان للكون ولنفسه، وهو ما نجد له صدى عند إقبال الذي أدرك أنه من غير الممكن للمسلمين الانخراط في العالم الجديد دون فهمه، وفهم أبعاده الكلية وما يكتنفها من انقلابات على الرؤى السائدة حول العالم والطبيعة والإله.

بالنسبة إلى إقبال لا يمكن الإحاطة بالزمن دون فهم للذات. وهنا يجري التفريق بين الزمن المطلق ومناطه الذات الإلهية المطلقة، والزمن النسبي ومناطه الذوات الإنسانية والتي انبثقت من الذات الإلهية. وإذا كان كل ما في الوجود يعبّر عن ذات الله المطلقة، فإن هناك درجات في هذا التعبير: "فالذاتية تتدرج في سلم الوجود حتى تبلغ كمالها في الإنسان.

---

[22] محمد إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص 163.

[23] **المرجع السابق**، ص 163.

وهذا هو السبب في إعلان القرآن الكريم أن الذات المطلقة أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد"[24].

بلغة كلامية، يثبت إقبال أن الله قديم كما أن زمنه مطلق، ثم يقترب من مذهب المتصوفة الإسلاميين في مضاهاة الله بالدهر. إلا أن هذا الإطلاق والقدم يعبّر عن نفسه في الخلق المستمر للذوات وللآيات الكونية كما أثبتها الأشاعرة قديمًا. لقد كان الأشاعرة –بحسب إقبال– أول من حاول من المسلمين فهم الزمن فلسفيًّا، فكان حسب نظريتهم تتابعًا للآنيات الفردية، وهو ما يستتبعه القول بوجود فراغات في الزمن بين كل آنين فرديين أو بين لحظات الزمن، وهي نظرة تختلف مع مذهب نيوتن الذي تصور بأنه يتدفق تدفقًا متساويًا، وهي نظرة لا تؤدي إلى إدراك فعلي لحدود الزمن وبدايته ونهايته. إلا أن كلتا النظريتين تشكل محاولة موضوعية لفهم الزمن، ربما تتفق مع تطور العلم الحديث إلا أنها لا تخبرنا إلا عن الزمن الذريّ، ذلك الذي يمكن تقسيمه إلى أجزاء[25]، وتفتقد الجانب الذاتيّ، أي ذلك الذي يضفي معنًى على الزمن، وبالتالي تفصل بين إدراكنا للزمن وللذات الإلهية.

يرى إقبال أن السبيل الصحيح لفهم طبيعة الزمن، هو التحليل النفسي للتجربة الشعورية الإنسانية. وهو يضع جانبين لتلك النفس من خلالهما يدرك الزمن وحركته، وهما جانبا: "المعرفة، والفاعلية. فالنفس العارفة تحيا في ديمومة بحتة أي تغير بدون تعاقب، وحياة النفس تتحقق في حركتها من المعرفة إلى الفاعلية، من الحدس إلى العقل"[26]. هذه الحركة هي التي توفق بين الديمومة والتغير وتفتح الباب أمام انكشاف الذات المطلقة من خلال الحركة الخلاقة للذات. هذا التأكيد على الإدراك الذاتي للزمن كتجربة شعورية، أدى بإقبال إلى التأكيد على فرادة الذات الإنسانية؛ حيث يستخلص المفهوم القرآني عن الذات الإنسانية باعتبارها حرَّةً ومسؤولةً، وهي صفات لا تتوفر في الذوات الأخرى المخلوقة.

---

[24] **المرجع السابق**، ص 132-133.

[25] **المرجع السابق**، ص 126.

[26] **المرجع السابق**، ص 130.

عند إقبال، فإن الإنسان مسؤول عما هو ناتج عن جهده الشخصي وبالتالي هو حرٌّ. ويقوم هذا الربط بين مسؤولية الإنسان وحريته على التصور القرآني للإنسان بأنه:

1. المختار الذي اصطفاه الله.
2. والإنسان رغم كل أخطائه أُريد له أن يكون خليفةً لله في أرضه.
3. إن الإنسان مستأمَنٌ على شخصية حرة تقبَّلها وحمل مسؤوليتها[27].

وهذه الذات الحرة والمسؤولة لها قدرة على تجاوز حدودها المادية من خلال الحالات العقلية التي لا توجد منعزلة عن بعضها البعض، وهي توجد كأوجه لمركب وشامل هو العقل الذي يتجاوز الحدود المكانية. ومن ثمَّ، فإن الذات ليست متقيدة بالمكان كما يتقيد الجسد؛ كما أن زمان الذات يختلف عن زمان الأحداث المادية؛ فمدة الحادثة المادية ممتدة في المكان كحقيقة حاضرة. أما مدة المدة الزمانية للذات فمتمركزة فيها ومرتبطة بحاضرها ومستقبلها على نحو فريد. فالذات وحدها هي التي تضفي معنى حقيقيًا على مرور الزمن[28]. كما أن الذات لها خصوصية جوهرية تجعل كل إنسان متفردًا عن الآخر.

يدفع هذا الرأي في الذات الإنسانية إقبال إلى رفض المذهب القديم القائل باستاتيكية جوهر الذات الإنسانية الذي قال به فلاسفة الإسلام وعلى رأسهم الغزالي. وهنا يبدو متأثرًا بكانط ومدرسة التحليل النفسي، حيث يميل إلى تعددية التجارب الشعورية باعتبارها تيارات من الفكر تتدفق في تفاعل الذات الحركي مع البيئة. "فحياة الذات هي نوع من التوتر الناتج من غزو الذات للبيئة وغزو البيئة للذات، ولا تقف الذات خارج الحلبة التي يتم فيها الغزو المتبادل؛ فهي حاضرة في قلبها كطاقة موجهة، وهي تتشكل وتتهذب بتجربتها الخاصة"[29]. يقترب مفهوم إقبال عن الذات الحرة والمسؤولة، المتولد عن رؤيته للزمن، من المفهوم الاعتزالي القديم الذي يؤكد على حرية العقل في الاختيار، بيد أن أهمية هذا المفهوم تزداد في سياق التواجه الحضاري بين الإسلام والغرب؛ نظرًا لأنه

---

[27] **المرجع السابق**، ص 157-158.

[28] **المرجع السابق**، ص 165

[29] **المرجع السابق**، ص 170

يعتبر امتدادًا لمفهوم "الفاعلية الإنسانية **Human Agency**" ذلك المفهوم الذي شكل أساس كثير من الفلسفات النقدية الحديثة بداية من عصر التنوير حتى يومنا هذا. وعلى الرغم من غموض هذا المفهوم، فإن ألمع الإشارات إليه جاءت في مقالة إيمانويل كانط الشهيرة "ما التنوير؟"، حيث أجاب عن السؤال المطروح بالقول إنها قدرة الإنسان على الانعتاق من عجزه الذاتي والذي يدفعه للاعتماد في تفكيره على الآخرين[30]. وهو المعنى الذي تطور لاحقًا ليدرس تلك العلاقة المتوترة بين الفعل والفكر الإنساني للذات، في مواجهة البنية الموضوعية التي تحاول دائمًا تشكيل سلوكه وأفكاره وقيمه حسب النظام الاجتماعي والسياسي.

تناقض هذه النظرة الفعالة للذات مذاهب القدرية التي سادت العالم الإسلامي لقرون. يرى إقبال أن لدى الإسلام قدرةً فائقةً على بثِّ قوى الحياة في الذات والمجتمع، إلا أن هذه القوة التي كشفت عن نفسها في بدايات الإسلام سرعان ما أصابها الوهنُ بسبب سيادة نوعٍ رديء من القدرية التي حجمت من قدرة الإنسان والمجتمع على الحركة الفاعلة، وقيدت من الطاقة الحيوية التي بثها الإسلام في التعامل مع الكون. وكانت سيادتها أيضًا بسبب المنافع الشخصية والانتهازية السياسية التي بثها الحكام في مجتمع الإسلام بداية من الأمويين الذين أرادوا –كما أراد من تلاهم– أن يعلقوا جرائمهم على مسمار من القول بالجبرية كنوع من فرض الأمر الواقع ومحاولة لقمع الاتجاهات المناوئة. ولما كان المسلمون قد اعتمدوا القرآن كمرجع لتحكيم نزاعاتهم، وهو ما كان على حساب تدبر معانيه الواضحة؛ فإن التأويل القدري قد غلب عليه، ومن ثمَّ أثر سلبًا في حركة المجتمعات الإسلامية[31].

ويخلص إقبال إلى ما أكد عليه من فاعلية الذات في تفاعلها مع الزمن والطبيعة، حيث هناك خلق دائم ومستمر للذات الإنسانية، فيقول: "الحياة واحدة ومستمرة. والإنسان يمشي دائمًا إلى الأمام كي يتلقى تجليات الأنوار الإلهية من الحق اللا متناهي، الذي

---

[30] انظر: إيمانويل كانط، **"إجابة عن سؤال: ما هو التنوير؟!"**، ترجمة إبراهيم المشوح، (موقع حكمة 9 يونيو 2015)، https://goo.gl/d3L8mj

[31] محمد إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص 181-182.

يتبدى كل لحظة في جلال جديد. وليس المتلقي لإشراقات الأنوار الإلهية مجرد متلقٍ سلبي. فإن كل فعل للذات الحرة يخلق موقفًا جديدًا، وبهذا يقدم المزيد من الفرص للتجلّي الخلّاق"[32].

بيد أن إقبال لا يثبت الحركة والفاعلية على الذات وحدها، بل يمدها على خطوط الاجتماع الذي يتصوره الإسلام والذي رأى أنه يقوم على مبدأين يؤسسان لهذه الفاعلية، وهما مبدآ: التوحيد، والحركة. يرى إقبال أن الإسلام كحركة ثقافية يرفض النظرة الاستاتيكية القديمة للكون، ويتبنى نظرة ديناميكية يتسم فيها الكون بالحركة والتغير[33]. إلا أن هذه الحركة والتغير المستمرين يقومان على أساس مبدأ ثابت مستقر لا يتغير، وهو مبدأ التوحيد الذي أتى الإسلام كدستور لتفعيله في حياة البشر العملية والوجدانية. ومن ثمَّ، فإن هذا المبدأ الثابت إنما يعبّر عن نفسه في التنوع والتغير. لذلك، فإن المجتمع الذي يتوخى هذا المبدأ إنما يوفق في حياته بين عوامل الدوام والتغير معًا. "وينبغي أن يكون له مبادئ أبدية كي تنظم حياته الجماعية؛ وذلك لأن الثابت الأبدي يثبت أقدامنا في عالم التغير المستمر"[34].

يعبّر مبدأ التوحيد عن نفسه في الإسلام من خلال الاجتهاد الذي أدى تعطيله إلى الجمود والركود الحضاري في القرون الخمسة الأخيرة. لقد كانت المفارقة الكبرى في تاريخ الإسلام -بحسب إقبال- هي أن الإسلام منح الفرد الحقَّ الكامل من الاجتهاد في التشريع. وهو المذهب الذي أقرته المذاهب السنية نظريًّا، إلا أنها في الوقت نفسه أحاطت الاجتهاد بشروط أصبح من المستحيل توافرها في فرد واحد، وهو ما خلق موقفًا شديد الغرابة بالنسبة إلى الإسلام "كنظام قانوني قائم على أساس أرضية مهدها القرآن بتجسده لرؤية للحياة ذات ديناميكية في جوهرها"[35]. وقد أيدت السلطة السياسية هذا الموقف الذي توجس من تفشي الحركات العقلانية في المجتمع الإسلامي، مثل حركات المعتزلة التي رأوا فيها بذورًا للانحلال والانشقاق خاصة مع تصاعد الجدل العقلي وما اجتلبه من خلافات

---

[32] **المرجع السابق**، ص 202.

[33] **المرجع السابق**، ص 244.

[34] **المرجع السابق**، ص 246.

[35] **المرجع السابق**، ص 248-249.

مريرة. وهي الخلافات التي دفعت إلى بروز التصوف والذي كان في أحد جوانبه ثورة على التخريجات العقلية والألاعيب اللفظية للمتكلمين.

لقد أدى تراكم هذه الاتجاهات، إلى جانب التدمير الحضاري الذي تعرض له الإسلام على يد الغزو التتري الذي وصف بروح متشائمة ومقهورة حول مستقبل الإسلام – إلى تكريس النزعة المعادية للاجتهاد العقلي. لذلك أولى الفقهاء وربما الساسة أيضًا أهميةً قصوى للحفاظ على "نمط موحد للحياة الاجتماعية لجميع الناس" من خلال رفض كل التجديدات المبتدعة في أحكام الشريعة كما وضعها الفقهاء الأوائل. يقول إقبال إنهم ربما قد أصابوا الحق في بعض الجوانب، إلا أنهم لم يدركوا –كما لم يدرك الفقهاء المحدثون– أن "المصير النهائي لشعب من الشعوب لا يتوقف على التنظيم الاجتماعي بقدر ما يتوقف على قيمة وقوة الرجال كأفراد. فالمجتمع الذي يحكمه التنظيم المفرط ينسحق فيه الفرد ويتلاشى من الوجود. وقد يكسب [هذا المجتمع] كل ما في الفكر الاجتماعي من ثراء ولكنه يفقد روحه الخاصة؛ ذلك لأن تبجيل التاريخ الماضي وتبجيله تبجيلًا زائفًا وبعثه بعثًا مصطنعًا لا يشكل علاجًا ناجعًا لأمة تنهار"[36].

تقول المستشرقة الألمانية آن ماري شميل إن إقبال لم يرد ببحثه في الزمن أن يضيف نظامًا جديدًا إلى التفسيرات العلمية السائدة حول هذه الإشكالية الأعقد، بل إنه هدف إلى جذب اهتمام العالم الإسلامي مرة أخرى إلى التواصل مع الخالق الحيّ. فمن خلال إعادة القيمة إلى الطبيعة المزدوجة للزمن، أراد إقبال أن تتحقق هذه الغاية المنسية في الحياة الدينية في الإسلام[37]. إلا أننا رأينا من خلال ما سبق أن تصور إقبال عن الزمن لم يخدم غاية لاهوتية فحسب، بل أيضًا كان له دلالات متعلقة بالإسلام كحركة ثقافية وبناءٍ اجتماعي وسياسي. انحاز إقبال لمفهوم دينامي للزمن من خلال ربطه بالذات الإنسانية وفاعليتها الوجدانية والعقلانية، وانتهى إلى ضرورة تكريس رؤية الإسلام للوجود على أنه حركة مستمرة تستند على ديمومة مبدأ التوحيد.

---

[36] **المرجع السابق**، ص 253.

[37] Riffat Hassan, **The Concept of Time in Iqbal"s Thought**. available at: https://is.gd/6rVn8p

لم يقدم إقبال تصورًا محددًا عن مستقبل الإسلام، إلا في إشارات تفاءل فيها أن يقوم العلماء بتعميق المنظور الفلسفي الحركي للإسلام من خلال إعادة صياغة أصوله على ضوء الفلسفة والعلم الحديثين، ومن خلال تفعيل الاجتهاد الذي يرى أنه يلخص مبدأ الحركة في بناء الإسلام. بيد أن خطورة ما قدمه من اجتهاد فلسفي تكمن في تأكيده الفريد على فاعلية الذات الإنسانية في تفاعلها مع الزمن، ومن ثمَّ حركة التاريخ. ومن ثمَّ، لا يمكن لهذه الذات الحرة بطبيعتها كما خلقها الباري أن تكون أسيرةً للماضي أو حدودها المكانية وتصوراتها الزمانية. وهو الأمر نفسه الذي أراد إقبال تأكيده على الذات الجماعية؛ أي المجتمعات الإسلامية، والتي ما كان لها أن تصوغ مستقبلها دون امتلاك ناصية الاجتهاد الحر، والتحرر من التصورات الجامدة للتاريخ والانخراط في العالم بفاعلية.

V. سيد قطب: الزمن الدائري والمستقبل الطوباوي

إذا انتقلنا من إقبال إلى سيد قطب سنجده يحمل تصورًا عن مستقبل الإسلام يبشر بـ"الخلاص"، وبتداعي جاهلية العالم الحديث، والتي سيثبت انهيارها صحةَ التصور الإسلامي ذي الأصول الإلهية وسيبطل كل تصور آخر. ولا تقدم كتابات قطب تصورًا محددًا عن الزمن بمفهومه الفلسفي وطبيعته بحركة المجتمعات البشرية وموقع الذات الإنسانية منه. فعلى النقيض من إقبال الذي كان مشغولًا بتجديد أصول الفكر الإسلامي ومقابلتها بالأصول الغربية نقدًا وبناءً، انطلق قطب من موقف دفاعي عن الإسلام الذي يخاله في صراع مع العالم، وكذلك كان موقفه هجوميًا على زيف هذا العالم وزيف تصوراته الاعتقادية المختلفة والقائمة على ما أسماه "فصامًا نكدًا" والذي أدى إلى انفصال المنهج الإلهي عن الحياة الدينية، وانحصار الدين في المشاعر الوجدانية والأخلاق التهذيبية والشعائر التعبدية[38]. إلا أن هذا لا يعني أن قطب في خضم معركته مع جاهلية العالم الحديث لم يكن منشغلًا بالأسئلة الوجودية الكبرى، بل يبدو أنه مهمومٌ للغاية بمصير البشرية التي يرى أنها تقف على حافة الهاوية؛ "بسبب إفلاسها في عالم "القيم" التي يمكن أن تنمو في ظلالها نموًا سليمًا وتترقى ترقيًا صحيحًا"[39]. بل إن قطب ينتقد الحضارة الحديثة بسبب فشلها في تقديم إجابات عن "صحيح الوجود، وموقع الإنسان فيه". لذلك يركز قطب

[38] سيد قطب، **المستقبل لهذا الدين**، (القاهرة: دار الشروق، 2005)، ص 19.

[39] سيد قطب، **معالم في الطريق**، (القاهرة: دار الشروق، ط6، 1979)، ص 3.

جهده على إجلاء التصور الإسلامي في مجال القيم دون أن يتطرق إلى سؤال الزمن أو الذات الإنسانية أو الحركة التاريخية للمجتمعات. وربما يعود هذا الغياب إلى أن قطب لم يكن منشغلًا بقضية الإصلاح أو التجديد الديني، فالتصور الإسلامي كامل ومكتمل لا غبار عليه، وأزمة العالم لا تطال الإسلام، فهي أزمة الحضارة المادية الغربية التي نجحت في نقل أمراضها إلى عالم الإسلام ومجتمعاته.

يبدو قطب –بمعايير فلسفية– مثاليًا، يرى أن المجتمعات يجب أن تستقيم وتُبنى على تصور اعتقادي محدد يحكم منهج حياتها، من خلال ما أسماه "انبثاقًا حيويًا". يقول قطب: "هناك ارتباط وثيق بين طبيعة (النظام الاجتماعي) وطبيعة (التصور الاعتقادي).. بل إن هناك ما هو أكبر من الارتباط الوثيق. هناك الانبثاق الحيوي: انبثاق النظام الاجتماعي من التصور الاعتقادي.. فالنظام الاجتماعي بكل خصائصه هو أحد انبثاقات التصور الاعتقادي؛ إذ هو ينبت نباتًا حيويًا وفطريًا ويتكيف بعد ذلك تكيفًا تامًا بالتفسير الذي يقدمه ذلك التصور للوجود ولمركز الإنسان في هذا الوجود ولغاية الوجود الإنساني... وهذا الانبثاق ثم التكيف هو الوضع الصحيح للأمور بل هو الوضع الوحيد" ومن ثمَّ، يسبق المثال على الواقع والنص على الاجتماع، فالنظام الاجتماعي لا يختار تصوراته بل إن التصور هو الذي يخلق النظام الاجتماعي. ولا يترك قطب مساحة لنوع آخر مخالف للعلاقة بين المثال والاجتماع، فيرى أن "كل نظام يقوم على غير هذا الأساس، هو نظام غير طبيعي، نظام متعسف لا يقوم على جذوره الفطرية.. ولا أمل في أن تعمر مثل هذه النظم طويلًا"**[40]**.

إن أزمة النظم الاجتماعية والسياسية المعاصرة، بحسب قطب، منبعها أنها ابتدعت لنفسها تصورات اعتقادية أحلتها محل النهج الإلهي الذي كان من المفترض به أن يحكم بناءها وحركتها المخالفة للفطرة. وهو المعنى المقصود بالجاهلية، ذلك المصطلح الذي يقع في القلب من البناء الفكري لقطب، وهو ما انبنت عليه أصولية مذهبه السياسي والاجتماعي. تشير الجاهلية عند قطب إلى "الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية.. وهي الحاكمية.. إنها تسند الحاكمية إلى البشر فتجعل بعضهم أربابًا لبعض، لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى، ولكن في صورة

---

[40] سيد قطب، **المستقبل لهذا الدين**، مرجع سابق، ص 9.

ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع، بمعزل عن منهج الله للحياة وفيما لم يأذن بالله.. وما ظلم الأفراد والشعوب بسيطرة رأس المال والاستعمار في النظم الرأسمالية إلا أثر من آثار الاعتداء على سلطان الله، وإنكار الكرامة التي أقرها الله للإنسان"[41].

يشرح قطب في "المستقبل لهذا الدين" الملابسات التاريخية التي أنتجت جاهلية العالم المعاصر وكيف انتقلت إلى العالم الإسلامي. وهو يتبنى مفهومًا دائريًا لحركة التاريخ الإنساني، الذي يختصره في تاريخ الغرب والإسلام. فالعالم، وفقًا لرؤيته التاريخية، كان قد تلقى في الأصل المنهج الإلهي في شكل الدين الذي أوحى به الله للأنبياء، ليكون هاديًا ومرشدًا في كل مناحي الحياة، ثم كان الانحراف عن هذا المنهج باختزاله إلى تشريعات ضيقة أو ممارسات تعبدية، كما حدث مع اليهودية والمسيحة، وهو ما خلق الجاهلية الأولى تلك التي ساد فيها الشرك والبعد عن الربانية التي جاء الإسلام ليبددها. ثم إن العالم قد استدار دورة كاملة لتعود الجاهلية مرة أخرى على النحو الذي اقتبسناه أعلاه. ووفقًا لهذا المنطق التاريخي، يبدو أن عودةَ المنهج الإلهي في شكل التصور الاعتقادي وانتصاره حتميٌ؛ نظرًا لإفلاس كل النظم التصورية الإنسانية السائدة. يقول قطب في موضع آخر: "والأرض قد عرفت جاهليات كثيرة. عرفتها في دورات مكررة. ففي كل فترة من فترات التاريخ البشرية كانت تتنزل من الله رسالة، يحملها من عند الله رسول. وكانت كل رسالة تضيء ما حولها، وتقدم للناس الإسلام ممثلًا في العبودية لله وحده، وتقوم على هذا الإسلام جماعة كثيرة، أو قليلة، ويدمر الله على المكذبين، ويأخذهم بذنوبهم، ويخلي وجه الأرض منهم"[42].

وفقًا لهذه الرؤية الدائرية التي يسير التاريخ البشري وفقًا لها، يرتقي التصور الاعتقادي الإسلامي على حركة التاريخ، فهو ظاهرة لا تاريخية تتسم مقوماتها بأنها "ثابتة غير قابلة للتعديل، وغير قابلة للتطوير لأنه بها يأخذ ملامحه المستقلة، التي جاء ليطبعها على التاريخ الإنساني، وليعلن بها ميلاد "الإنسان الجديد" إذ يعلمه إلغاء عبودية الإنسان للإنسان،

---

[41] سيد قطب، **معالم في الطريق**، مرجع سابق ص 8.

[42] سيد قطب، **مقومات التصور الإسلامي وخصائصه**، (القاهرة: دار الشروق، ط5، 1995)، ص 25.

كما يعلمه إلغاء عبودية الإنسان للأشياء والأحياء. ثم ليقرر الموازين التي يرجع إليها البشر في هذا كله، ولا يرجعون إلى غيرها في شأن واحد من شؤون الحياة الإنسانية إلى آخر الزمان"[43]. ومن ثمَّ، يبدو هذا التصور الاعتقادي محركًا للدورات التاريخية وخارج نطاق قواعد الاجتماع والتغير التاريخي.

ويترتب على لا تاريخية التصور الاعتقادي أن ليس للذات الإنسانية القدرة على تحديده أو إعادة تشكيله، فهو إلهي مطلق. ويذهب قطب إلى أن العقل البشري في تعامله مع هذا التصور الإلهي، كما يبيِّنه المنهج القرآني، ليس عليه إلا التلقي دون أن يتفاعل إلا في حدود الإدراك الدلالي الذي لا يولد معاني جديدة للأصل الرباني. فالعقل الإنساني غير قادر على صناعة هذه المقومات، وعليه أن "يتلقاها وهو متجرد من أية "مقررات" سابقة في هذا الباب، سواء من مقولاته الذاتية أو من مقولات العقائد المحرفة [أي الأديان السابقة على الإسلام] ولو كان لها أصل رباني. وعليه أن يتقيد فيما يتلقاه من ذلك المصدر الصحيح بالمدلول اللغوي أو الاصطلاحي للنص الذي وردت فيه هذه المقومات [وهو القرآن الكريم] بدون تأويل ما دام مُحْكمًا... ف[العقل البشري] ليس حكمًا في صحة المدلول أو عدم صحته في عالم الحقيقة والواقع؛ إنما هو حكم فقط في فهم دلالة النص على مدلوله وفق المفهوم اللغوي أو الاصطلاحي للنص. وما دل عليه النص فهو صحيح، وهو الحقيقة، سواء كان من مألوفات هذا العقل ومسلماته، أم لم يكن..."[44].

في الواقع، يبدي سيد قطب في كتاباته جزعًا ويأسًا من إمكانية العقل البشري من التوصل إلى الحقيقة سواء عن طريق العلم أو الفلسفة، وهما أهم تجليات العقل البشري الذي يقع التصور الإسلامي/ الرباني في جزء منه خارج إدراكه. وفقًا لقطب، فإن الله منَّ بالحقيقة على البشر من خلاله هدايته إياهم بالمنهج الرباني. ومن ثمَّ، لا جدوى من البحث عنها بطرق أخرى؛ كما يحدث في الفلسفة التي لا تهدي إلا لحقائق جزئية عن الوجود، وتيهٍ في جدالات لا جدوى لها. وليست محاولات بعض المعتقدين خلط عقيدتهم بالفلسفة إلا قصورًا، فالعقيدة تهدي الفلسفة والفلسفة تضل العقيدة؛ ف"حيثما أخذت الفلسفة

---

[43] **المرجع السابق**، ص 15.

[44] **المرجع السابق**، ص 45.

من العقيدة أفادت واهتدت إلى بعض جوانب الحقيقة. وحيثما أخذت العقيدة من الفلسفة خسرت وأصيبت بالتخبط والانحراف والتعقيد"[45]. ومن ثمَّ، يشجب قطب ما يراه صورًا كابية معقدة وكئيبة، والتي كانت عليها "الفلسفة الإسلامية"، أو "علم الكلام" أو "علم التوحيد" البعيدة عن التصور الإسلامي، وعن طبيعة المنهج الإسلامي. ذلك عندما شاء ناس من "المسلمين" أن يخلطوا التصور الإسلامي بمقولات الفلسفة، وأن يعقدوا المنهج الإسلامي بمنهج الفلسفة.[46]وفي موضع آخر، يمد قطب هذا العجز البشري إلى التجارب الإنسانية الرامية إلى بناء المجتمعات "بعيدًا عن المنهج الرباني"، ويرى أن مصيرها الفشل؛ إذ إنها "تدور في حلقة مفرغة وداخل هذه الحلقة لا تتعداها؛ حلقة التصور البشري والتجربة البشرية والخبرة البشرية المشوبة بالجهل والنقص والضعف والهوى"[47]. لذا لا يعول على هذه التجارب البشرية والعقل الإنساني في تحقيق الخلاص، ولا يعول على الذات الإنسانية أخذ ناصية مصيرها.

يشكل مفهوم "الخلاص" حجر الزاوية في مفهوم المستقبل لدى سيد قطب. فهو غاية التاريخ الإنساني الذي يتحرك دائريًا، وليس الخلاص إلا إخراج العباد من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، أي تحقيق الحاكمية الإلهية، وإنهاء الجاهلية. بيد أن الوصول إلى الخلاص لا يمر إلا عبر صراع، حيث يرى قطب أن الإسلام باعتباره منهجًا ربانيًا قد قُدر له الصراع مع ما سواه من تصورات بشرية تكرس للجاهلية والعبودية لغير الله. وبسبب رؤيته الدائرية للتاريخ، يرى أن هذا الصراع أبديٌّ وحلقاته مستمرة، فليس الاستعمار الحديث وما جلبه من حداثة إلا امتدادًا للصراعات التي تولدت مع الفتوحات الإسلامية مع بقايا الإمبراطورية الرومانية في المشرق، "ولكن الرومان والشعوب الأوروبية التي ورثت الإمبراطورية الرومانية، والشعوب الأمريكية المتولدة من المهاجرين الأوروبيين، دخلت في معركة حامية الوطيس مع الإسلام منذ واقعة اليرموك إلى اللحظة الحاضرة. ووجدت خططها مع خطط اليهود (الصهيونية العالمية) في الكيد الخفي والحرب الظاهرية لهذا الدين. ولم تكن الحروب الصليبية، ولا مذابح الأندلس الوحشية ولا الاستعمار الحديث..

---

[45] **المرجع السابق**، ص 48.

[46] **المرجع السابق**، ص 48.

[47] سيد قطب، **المستقبل لهذا الدين**، مرجع سابق، ص 4.

إلا قممًا للموجات العاتية في خضم الحرب الشاملة التي أعلنها أهل الكتاب بجملتهم على هذا الدين وأهله.. هدفهم الأول والأظهر منها سحق هذا الدين وأهله، وردهم عن دينهم إن استطاعوا.. بل لم تكن كارثة التتار في هجومهم على بغداد وتدمير الخلافة فيها إلا من كيد اليهود والنصارى المستمتعين في دار الإسلام بكل الضمانات!"[48].

قد يسهل رمي هذه الرؤية بالتآمرية، التي تحولت في خطاب الحركات الإسلامية منذ عصر الصحوة إلى مظلومية مشوبة بتعالٍ إيماني يشابه تعالي الشعوب المضطهدة تاريخيًا، وترى في اضطهادها وكيد الأغيار لها دليل سموها. بيد أن أهم ما توحي به هو أن قطب يتبنى رؤية جوهرانية لحركة التاريخ، فالإسلام جوهر لم يتغير، وكذلك الغرب أو الآخر الكتابي. لذلك فالصراع بينهما أبديٌّ؛ ولأنه صراع عقدي على معاني العبودية والألوهية والحاكمية، فليس للإسلام أن يهادن الآخر، أو أن يصل في صراعه معه إلى المنتصف. فخلاص البشرية معقود على قدرة الإسلام على الانتصار على كل أشكال الجاهلية وتصوراتها، سواء في شكل الغرب الرأسمالي أو الشرق الاشتراكي أو النظم العسكرية الحاكمة في العالم الإسلامي أو الحضارة المادية الحديثة في عمومها. ويرسم قطب في "معالم في الطريق" ملامح هذا الصراع المرير، والذي يقول إنه لن يكون هينًا، وصولًا إلى تحقيق الحاكمية.

بفعل هذه الرؤية الجوهرانية للتاريخ، تغيب عن كتابات قطب أية محاولات لفهم المجتمعات الإسلامية القديمة أو الحديثة على السواء، فهو يلغي الصراع بداخلها من أجل تأبيد صراعها مع الجاهلية السائدة فيها وفي العالم. ولكي يتحقق الخلاص من رحم هذا الصراع، لا بدَّ من عودة الطليعة التي تحمل المنهج الرباني بل وتمثله، كما مثل جيل الصحابة هذا المنهج مع بداية الإسلام. وهو يطلق على هذه الطليعة "الجيل القرآني الفريد" الذي لن يأتي إلا عن طريق تشرب القرآن كمنهج تنفيذًا وعملًا وتكوينًا، لا تعبدًا ولا استمتاعًا، والعزلة الشعورية مع رواسب الجاهلية المحيطة داخل المجتمع وخارجه[49]. وربما تتوافق هذه القراءة للتاريخ، وللمسار المستقبلي للصراع مع الجاهلية، مع تصور قطب عن الذات الإنسانية وتلقيها واستجابتها التلقائية للتصور الرباني. فالجيل القرآني الفريد، كما تصور جيل الصحابة لم تنل منه النوازع الإنسانية أو لم يفسد التأويل العقلي أو التكييف النسبي

---

[48] سيد قطب، **مقومات التصور الإسلامي وخصائصه**، مرجع سابق، ص 114.

[49] سيد قطب، **معالم في الطريق**، مرجع سابق، ص 11-19.

زمانيًا ومكانيًا تلقيه الذي مكنه من هزيمة الجاهلية الأولى، والأمر نفسه يحكم تصوره للعصبة المؤمنة التي ستعبّد الطريق إلى الخلاص.

لذلك يحمل قطب رؤية خالصة وتبشيرية حول مستقبل الإسلام في هذا العالم. وهو مستقبل تحكمه غاية واحدة، هي تحقيق الخلاص وهزيمة الجاهلية. إلا أن هناك صمتًا مطبقًا عند قطب حول الصورة التي سيكون عليها مجتمع الإسلام في مرحلة ما بعد الصراع. فهو على العكس من المفكرين الطوباويين أصحاب الإسهام الأول منذ أفلاطون وبناء تصورات حول المجتمعات الطوباوية "اليوتوبيا" –لم يجهد ذهنه برسم حدود هذا المجتمع الرباني، وكيفية إدارته وفقًا للمنهج الرباني. لقد ساد هذا الصمت أيضًا في كتابات الإسلاميين من بعد قطب. وتبدو هذه المهمة– مهمة بناء تصور عملي وواقعي وربما مثالي أيضًا عن مجتمع الإسلام في المستقبل – تحتاج إلى مستويات من الخيال تتجاوز بناء قضية إثبات حول أحقية المنهج الرباني وسموه وتعاليه على مناهج البشر الاعتقادية أو الأيديولوجية الأخرى. لقد ظلت اليوتوبيا الإسلامية أهم الأجزاء المفقودة في بناء تصور أيديولوجي متماسك لدى الإسلاميين، في الوقت الذي لم تسعفهم تحركاتهم العملية التي حادت في كثير منها عن تصوراتهم الأيديولوجية الأولى توقًا إلى السياسة والدولة مشاركة ومغالبة في بناء تصور حقيقي عن المستقبل.

VI.ضياء الدين ساردار: تجديد الإسلام من خلال المستقبل

لا ينتمي ضياء الدين ساردار إلى تقاليد الفكر الإسلامي الحديث برافديه الرئيسين: الفكر الديني التقليدي، والفكر الإسلامي السياسي. إلا أنه ينتمي إلى تقاليد أوسع تقوم على تخوم ثقافية يقع الإسلام في القلب من جدالاتها. تمثل هذه التخوم الدراسات الثقافية النقدية ما بعد الكولونيالية، والدراسات المستقبلية وفلسفة العلم الحديثة، التي يمثل ساردار أحد أعلامها في الغرب. لقد مكنه موقعه كناقد ثقافي غربي ينتمي إلى الإسلام إيمانًا وحضارةً من بناء رؤية أكثر تركيبًا لمستقبل الإسلام تتجاوز المستقبل الذي يبشر به الإسلام السياسي، وأكثر تنوعًا من المستقبل الذي ترسمه القوى الغربية الرأسمالية، وأكثر انفتاحًا على العالم؛ فمستقبل الإسلام مرهون بقدرته على المساهمة في تكوين مستقبلات العالم. والأهم أن هذه الرؤية أكثر عملية وقدرة على الانخراط مع الواقع المتنوع للمجتمعات الإسلامية، ويمكن أن تجتذب الأفراد والجماعات على السواء.

باعتباره أحد رواد الدراسات المستقبلية، يرى ساردار أن الزمن ليس واحدًا، أو بالأحرى فإن الزمن هو خزان الوعي البشري الذي يختلف من ثقافة لأخرى، وربما عبر الثقافة الواحدة. فعلى الرغم من سيادة النظرة الخطية للزمن التي تقوم عليها الحياة الحديثة وتستبطنها الرؤية الحداثية للعالم، فإن هناك ثقافات عديدة أخرى غير تلك الغربية التي تتبنى وجهات نظر أخرى للزمن، فالعالم قديمًا رأى الزمن في شكل دوائر أبدية، وهناك أخرى لا تسع لغاتها كلمات تصف الماضي والمستقبل، فالحاضر موجود فحسب[50]. أما الإسلام كرؤية ثقافية فيرى "الزمن باعتباره نسيجًا يتلاحم فيه الزمن الأرضي النسبي مع السماوي المطلق في نسيج واحد... فالآخرة هي حياة الخلود، حيث تتجاوز فيها حدود المكان والزمان والسببية. ولا تنتهي حياة الإنسان بمجرد وفاته وسيستمر تأثير عمله فيه في الحياة الآخرة. إن الزمن المستقبلي، والذي يقع جزء منه في هذا العالم وبقيته في الآخرة، هو وقت الحساب. وسيلقي المؤمن/ المؤمنة ما صنعت يداه/ يداها في الحياة الدنيا أو في الحياة الآخرة"[51].

يضع ساردار نفسه ضمن ما يعرف بالتقاليد النقدية للدراسات المستقبلية، تلك التي تقوم على تأكيد تعددية المستقبل وتنوعه، وتصر على أن العالم بقدر ما هو متنوع، عليه أن يستوعب وجود أكثر من مستقبل يؤكد هذا التنوع تحت مظلة الإنسانية. يتحدى هذا التنوع الهيمنة الغربية ودفعها العالم عبر القوى الرأسمالية وغيرها إلى مستقبل واحد، وهو ما يشير إليه ساردار باستعمار المستقبل. فكما استعمر الغرب بأدواته العسكرية والثقافية ماضي الشعوب الآسيوية والجنوبية، يسعى إلى استعمار مستقبلها بفرض رؤية واحدة،

[50] Ziauddin Sardar, **Future: All that matters**, (London, Hodor publishers, 2014), p. 24.

[51] ضياء الدين ساردار، **ماذا نعني بالمستقبليات الإسلامية؟**، ترجمة محمد العربي، (مكتبة الإسكندرية، سلسلة أوراق، 2014)، ص 40.

تحدّ من إمكانات الفعل والحركة لدى مثل هذه الثقافات. لذلك، من الممكن أن يساهم الإسلام كبديل ثقافي فاعل في تشكيل مستقبلات العالم[52].

بيد أن الإسلام في وضع لا يسمح له ثقافيًا ولا سياسيًا للقيام بهذه المهمة، بسبب أزمته الحضارية. لذا يعمد ساردار إلى نقد الفكر الإسلامي على أساس توضيح التعددية التي يتضمنها الإسلام. ينقد ساردار الفكر الإسلامي، بشقيه التراثي والحديث، من منظور يقوم على الإيمان بالتعددية التي يمثلها الإسلام والتعددية باعتبارها الحالة الطبيعية التي أوجد الله البشر عليها. لقد ساهمت الروافد الفكرية الثرية التي شكلت فكر ساردار في تأطير هذا النقد. تبدأ هذه الرؤية بالنظر إلى الإسلام باعتباره رؤيةً كونية "كطريقة للنظر للعالم وتشكيله، ونظام للمعرفة والوجود والفعل". إن المعنى الحرفي للإسلام هو الخضوع والسلام، وأن تكون مسلمًا يعني أن تخضع طوعًا لإرادة الله الواحد الرحمن الرحيم القدير، وأن تجد السلام في هذا الخضوع. إن هذا السلام يتحقق من خلال مفاهيم وقيم خالدة عبّر عنها القرآن الكريم وسنة النبي. إن المفهوم الأساسي الذي شكل رؤية الإسلام للعالم هو التوحيد الذي يعني وحدة الإله الخالق، ولكن يمكن تفسيره أيضًا على أنه وحدة الجنس البشري والطبيعة. وبهذا الإطار الجامع للتوحيد، يصبح الخلق رجالًا ونساءً متساوين أمام الخالق، دونما اعتبار للون والعرق والعقيدة، مسؤولين عنها وهم خلفاء عليها، وسيحاسب كل فرد على أفعاله في الآخرة. وتتحقق مسؤولية البشر عن الأمانة على أساس مفهومين إسلاميين آخرين، هما: العلم، والعدل. إن أفعال خليفة الله وأفكاره ليست قائمة على إيمانٍ أعمى ولكن على معرفة. وهذه الأفعال والأفكار وظيفتها الوحيدة هي إقامة العدل. ويتحقق كلٌّ من العلم والعدالة على قاعدة الإجماع والشورى والمصلحة العامة. في هذا الإطار القيمي، فإن كل أشكال المعرفة والوجود والفعل هي حلال، وخارج هذه الأوضاع الأخلاقية يكمن الحرام. إن التحدي القائم أمام أي مجتمع إسلامي، هو أن يؤطر الحلال بما يتناسب مع مرحلته التاريخية. وهؤلاء الأفراد الذين يقبلون طوعًا هذا التحدي ويعملون

---

[52] محمد العربي، **ضياء الدين ساردار: مطارحة الإسلام والمستقبل**، (موقع جدلية، 21 أكتوبر 2014)، https://goo.gl/PcfZ4y

من أجل هذه الغاية على أساس هذه الشبكة من المفاهيم والقيم، هم مترابطون في جماعة واحدة؛ هي الأمة[53].

يبتعد ساردار بهذه الرؤية الكلية القيمية للدين عن الرؤى الاختزالية الخرافية غير التاريخية التي تختزل الإسلام إلى عبادات أو التي تضعه في مقام التشريعات الجامدة؛ فهذه الرؤية تحاول أن تضع القيم التي يعبّر عنها الإسلام محل الفعل والحركة؛ بحيث يتحول الإسلام إلى "حضارة عالمية تقوم على حكم تشاركي وعدالة اجتماعية وكمجتمع قائم على المعرفة وملتزم بعبادة الله ويقوم بإنتاج المعرفة الفلسفية والتكنولوجية والعلمية التي تحسن من حياة الإنسانية كلها وليس فقط أفراد الأمة". هذه الرؤية لا يمكن وصفها بالإسلامية الخالصة بقدر ما هي إنسانية جامعة، وتسعى إلى إعادة النظر في كل مفردات العالم المعاصر من الحداثة وما بعدها والرأسمالية ونظامها. ويرى ساردار أن إعادة البناء لحضارة الإسلام ستكون عملية مؤلمة وتدريجية؛ إذ إنها تشتمل على إعادة بناء كل جوانب الحياة، وتتطلب شجاعة فكرية، وهي عبء تقوم به أجيال متعاقبة وسيكون لها نجاحاتها وإخفاقاتها[54].

يرى ساردار أن أزمة الحضارة الإسلامية قد بدأت مع إغلاق باب الاجتهاد الفكري والفقهي، لقد أدى هذا الجمود الفكري إلى ما يسميه "الكوارث الميتافيزيقية الثلاث" في تاريخ الفكر الإسلامي. وتتمثل في تصعيد الشريعة إلى مرتبة المقدس الإلهي، وإلغاء السلطة عن المؤمنين، ومساواة الإسلام بالدولة. يقول ساردار: "إنه لا يوجد ما هو مقدس في الشريعة، والشيء الوحيد المقدس في الإسلام هو القرآن الكريم، أما الشريعة فهي بناء إنساني ومحاولة لفهم الإرادة الإلهية في سياقات معينة. إن الشريعة في جزئها الأكبر هي فقه، ولا يعدو إلا أن يكون آراءً شرعية للمشرعين القدامى "الفقهاء". ولم يكن الفقه قبل العصر العباسي بدعًا؛ حيث تمت صياغته وتقنينه. وفي هذه المرحلة، عبّر الفقه عن الروح التوسعية لدى المسلمين، وعلى سبيل المثال استمدت أحكام الفقه فيما يتعلق بالردة من هذا المنطق (التوسعي) لا من القرآن. وفي هذا السياق الذي تطور فيه الفقه كان العالم

[53] Ziauddin Sardar, Editor's Introduction: **Islam and the Future**, Futures 23, no. 3 April 1991: 223–230

[54] محمد العربي، **ضياء الدين ساردار**، مرجع سابق.

بسيطًا، ويمكن تقسيمه بسهولة إلى ما هو أبيض وأسود. وبالتالي، ظهر في الفقه مفهوما: دار الحرب، ودار الإسلام. كما أن الفقهاء لم يكونوا في موضع السلطة في المجتمع، فظلت اجتهاداتهم حبيسة مدوناتهم ونظريات لا يمكن تعديلها؛ إذ لم يستطع الفقهاء أن يتعرضوا للتجربة العملية التي تظهر أخطاء نظرياتهم، وتستدعي إعادة التفكير فيها. ومن ناحية أخرى، تطور الفقه الإسلامي على قاعدة الانقسامات السياسية"[55].

وتؤدي هذه الكارثة إلى كارثة أخرى؛ حيث تنزع الفاعلية عن المؤمنين طالما أن القانون الفقهي "الشريعة" معطى مقدس فلا مجال للتفكير والنقد، وهنالك يصبح المؤمن مجرد متلقٍ سلبي لا فائدة من بحثه لما تقتضيه مصلحته. يؤكد ساردار أن الشريعة في أحسن الأحوال ليست إلا مبادئَ وقيمًا تسترشد بها المجتمعات الإسلامية، إنها منهاجية لحل المشكلات وليست قانونًا ينبغي اتباعه. ويتطلب هذا من المؤمنين أن يبذلوا جهدًا وأن يعيدوا تأويل القرآن باستمرار[56].

أما الكارثة الأخيرة المترتبة على ما سبق من اختزال للإسلام، فهي مساواة الإسلام بالدولة، وفقًا للرؤية التي تعبّر عنها جماعات الإسلام السياسي. يقول ساردار: "إن هذا اختزال آخر للإسلام يضعه في مقام الأيديولوجيا، ويضع هذه الأيديولوجيا داخل بنية الدولة القومية وذلك لتحويلها إلى دولة إسلامية. إن كل هذه الدول المسماة بالإسلامية قائمةٌ على افتراضات سخيفة. والأخطر من هذا أن الإسلام بكل ما يشتمله من حقائق عندما يتحول إلى أيديولوجيا حركية تحملها جماعة معينة، فإنه يفقد إنسانيته، ويصبح ساحة للصراع السياسي الذي تتم فيه التضحية بالأخلاق والعقل والعدالة"، تقوم هذه الأيديولوجيا التوتاليتارية Totalitarianism عند ساردار على جعل الدولة المتحكم في كل شيء باسم الدين، وتبني برامج سياسية بلا معنى، وتجعل من كل فعلٍ سياسي إسلاميًّا كما هو الحال في إيران. إن هذه الاختزالية ليست بالحالة الجديدة، ولكنها وصلت

---

55 Ziauddin Sardar, "Rethinking Islam", in Sohail Inayatullah and Gail Boxwell, **Islam, Postmodernism and other Futures: A Ziauddin Sardar Reader** (London: Pluto Press, 2003), 28-29

56 Ibid, p. 29

حاليًا بالعالم الإسلامي ومجتمعاته إلى حالة من العبثية والتدهور كما أشارت إلى ذلك تجارب تطبيق الشريعة تحت حكم طالبان في أفغانستان وفي السودان، وليست إيران والسعودية بأحسن حال في هذا الصدد. لقد دفعت هذه الحالة مجتمعات الإسلام بعيدًا عن القيم الإنسانية التي يحملها[57].

إن مستقبل الإسلام –وفقًا لساردار– مرتهنٌ بقدرة المسلمين على علاج داء الأصولية والجمود الفكري، وذلك من خلال تجديد الأصول التي يرتكز عليها الإسلام كرؤية كونية. هذا التجديد لا يعني رفض التراث والتقليد، فهو يؤكد – على خطى أشيس نانندي، المفكر الهندي – أنه تقليدي نقدي لا يقبل التقاليد بشكل أعمى؛ فالتقاليد يجب أن تبتدع وتخترع باستمرار، ولا يعني أن هذه التقاليد التي قد نجحت في الحفاظ على أنماط حياة الشعوب الإسلامية وهويتها لقرون تعتبر مقدسةً لمجرد أنها تاريخيةٌ. ومن هنا نستطيع تصور فهمه للشريعة كبناء تاريخي إنساني. أما القرآن فهو ما يجسد استمرارية الإسلام وجوهره الوحيد المقدس، غير أن تفسيره وإعادة تأويله يجب أن يتم حسب كل سياق وبفهم جديد حسب كل عصر لمقتضى آياته. إن هذا يعني أن الدين نفسه يجب أن يجدد فهمه طالما تغيرت ظروف البشر وحياتهم. هذا التجديد يقتضي أن تتحطم كل سلطة تدعي احتكار تفسير القرآن والدين، فهو مسؤولية كل مسلمٍ قادر على الفهم والاستيعاب[58].

حاول ساردار في أكثر من عمل تطوير منظور علمي لدراسة مستقبل الإسلام كحضارة وثقافة من خلال إعادة تفعيل أسسه، أطلق على هذا المنظور "المستقبليات الإسلامية"، ويقول إن هدفها هو "وضع طريق للخروج من المأزق الحالي، وتطوير رؤى للإدارة وبدء التغيير، ووضع خطط بديلة مستقبلية مرغوبة للأمة الإسلامية. يتطلب مشروع المستقبليات الإسلامية قطيعة فاصلة مع الفكر الإسلامي التقليدي والمعتمد على التقليدية المتصلبة والفهم أحادي البعد للعالمين الحداثي وما بعد الحداثي، ويتطلب أيضًا فهمًا جريئًا ومبدعًا للتحديات التي تواجه الأمة الإسلامية"[59]. ونقطتا الانطلاق في هذا المشروع،

---

[57] Ibid, p. 29-30

[58] محمد العربي، **ضياء الدين ساردار**، مرجع سابق.

[59] ضياء الدين ساردار، **ماذا نعني بالمستقبليات الإسلامية؟** مرجع سابق، ص 25.

هما: دراسة الأحوال المتردية للعالم الإسلامي، ودراسة أسباب تقدمه وانهياره. وأيضًا الإيمان بالفرص والتحديات التي تطلقها عملية العولمة المستمرة والتي لا فكاك منها، ولا سبيل أمام مسلمي العالم إلا الانخراط فيها بإيجابية، وبثقة. يقول ساردار إن التعددية هي أهم سمات عصر العولمة، فالتعددية والتنوع ليسا فقط جوهَري الاستمرار في الطبيعة، لكنهما أيضًا حجرَا الأساس للمجتمعات المستقرة والثقافات الحيوية. فالثقافات الأحادية ليس لها مكان في المستقبل[60].

والإسلام –كما يراه ساردار– ذو نزعة مستقبلية نجدها قارّة في نصوصه الأصلية وفي تراثه، فيقول: "إن الإسلام بطبيعته رؤية كونية متوجهة نحو المستقبل؛ فالقرآن يأمر المؤمنين بأن يكونوا واعين بتاريخهم كما بمستقبلهم "وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ" (سورة يس: الآية 45). إن فكرتَي المستقبل والمحاسبة مرتبطتان في الإسلام بمفهومَيْن رئيسَيْن، هما: الآخرة، والخلافة، أي: الأمانة التي حملها الإنسان"[61]. ويضيف: "لا يؤكد الإسلام على وعي المؤمنين بالمستقبل فحسب، ولكنه يؤكد أيضًا على ضرورة أن يقوم المؤمنون بتشكيل مستقبلهم بفاعلية. وبسبب طبيعة معتقدهم، فإن المسلمين مطالبون بالانخراط في العالم وتغييره؛ إن القرآن يحث المسلمين باستمرار على النضال من أجل تغيير أنفسهم، وبالنضال من أجل تغيير العالم حتى يصبح مكانًا أكثر عدالة وسلامًا ومساواة للإنسانية. "وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسان إِلَّا مَا سَعَى، وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى، ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاء الْأَوْفَى" (سورة النجم، 39:41). ولهذا، نجد أن جوهر الشريعة هو الاجتهاد والذي يتعلق أساسًا بتشكيل وإعادة تشكيل المستقبل"[62].

---

[60] محمد العربي، **<u>ضياء الدين ساردار</u>**، مرجع سابق.

[61] ضياء الدين ساردار، **<u>ماذا نعني بالمستقبليات الإسلامية؟</u>** مرجع سابق، ص 40.

[62] **<u>المرجع السابق</u>**، ص 41.

وعلى هذا الأساس يستخلص ساردار مبادئ منظور المستقبليات الإسلامية[63]، وهي:

- انخراط الإسلام في العالم المعاصر باعتباره نظرةً عالميةً تعمل شبكتها المفاهيمة كمنهجية لعلاج المشكلات وإنتاج إمكانات وخيارات مستقبلية من أجل المجتمعات المسلمة.
- امتزاج المسلمين في حضارة واحدة تجمع مواردهم لحل أزمات بلدانهم وتحقيق الأهداف المشتركة، وبهذا سيصبح المسلمون قادرين على تجاوز الاهتمامات الضيقة للدول القومية المفتتة، والتهميش البالغ نحو تكوين مستقبل حيوي وحيّ لأنفسهم.
- تعددية الإسلام وتنوعه هما حجرا الزاوية لتشكيل حضارة إسلامية حيوية ومزدهرة في المستقبل.

يرى ساردار أن هذه المبادئ هي الوجه الثاني لنقد الفكري الإسلامي المعاصر، حيث يقول: "من الواضح أن مبادئ المستقبليات الإسلامية هي عن المستقبل بقدر ما هي نقد للفكر الإسلامي الحالي. عندما تحمل اهتمامات المستقبل على المواقف المعاصرة، فغالبًا ما يتولد نقد، هذا النقد في حد ذاته يصبح برنامجًا للحركة"[64]. إلا أن هذه المبادئ لا تقتصر مهمتها على نقد الفكر الإسلامي وتحسين واقع المجتمعات الإسلامية فقط، بل لها وظيفة متعلقة بدور الإسلام في التعاطي مع عالَم متسارع التغير: "إن مهمة مبادئ المستقبليات الإسلامية هي تمكين المجتمعات الإسلامية من الإدارة الخلاقة لخصائص عصرنا العالمية؛ وهي: التغير، والتعقد، والتناقض، والتصارع. إن عملية إدارة هذه الخصائص والتي تحسن الحاضر، ترتبط بتفعيل هذه المبادئ التي سوف تشكل المستقبليات المحتملة والمرغوبة للأمة الإسلامية. ويتطلب الواقع الحالي القيام بمجموعة من الخطوات البرجماتية الأولية؛ فيجب تطوير فهم جديد ومعاصر للإسلام بما يحوله من إيمان مجرد، على النحو الذي اختزل إليه، ليصبح رؤيةً عالمية متكاملة ذات شبكة من المفاهيم والتحليلات الأخلاقية. على الدول الإسلامية أن تعيد بناء أنفسها وتتغير شيئًا فشيئًا إلى

---

[63] **المرجع السابق**، ص 44-52.

[64] **المرجع السابق**، ص 53.

حضارة دينامية معاصرة وعالمية[65]". وتبدو رؤية ساردار حول مستقبل الإسلام أكثر تركيبًا وكذلك أكثر عملية من غيرها، وربما يرتبط هذا بتعدد الروافد التي يحاول دمجها في رؤيته؛ حيث يجمع بين إعادة تعريف المفاهيم الثقافية والدينية في الإسلام ومحاولة إعادة دمجها في عصرٍ متسارع التغير والفوضى واللايقين. لذا، على العكس من إقبال، لم يكتفِ ساردار بالتركيز على المفاهيم الفلسفية للزمن وتكوينها لصورة مستقبل الإسلام، بل تجاوز تلك الرؤية الفلسفية لوضع أسس يمكن أن تشكل أدوات لنقد الفكر والاجتماع الإسلامي، وتكون منظورًا لرؤية مستقبل الإسلام في العالم. ويبدو هذا الفارق طبيعيًّا؛ ففي الثلاثينيات، لم يكن تغير العالم مسألة ذات حضور طاغٍ بالنسبة إلى الفكر الإنساني الذي كان حتى ذلك الحين في أواخر أطوار بحثه عن الحقيقة بين الفلسفة والدين والعلم، وكانت أعظم المخاطر التي يتعامل معها هي الحروب. أما الآن، فأصبح تغير العالم هو أكثر ما يشغل الفكر الإنساني مع اتساع نطاق التحولات التي تحدثها التكنولوجيا والمخاطر التي أصبحت الحروب أقلها، وأصبحت تهدد الوجود الإنساني.

إن نقطة التلاقي الأهم بين ساردار وإقبال، على اختلاف اقترابهما من الزمن والمستقبل، هي تأكيدهما على الفاعلية الإنسانية؛ أي حرية الذات الإنسانية ومسؤوليتها، وبالتالي قدرتها على تحديد مصيرها. وهي رؤية تزداد أهميتها في عصرنا الحالي مع الأخذ في الاعتبار ما يفرضه التحديث والعولمة والأصولية من تحديات على الذات الفردية. ويستتبع هذا التأكيد عند ساردار، أن المستقبل ليس محددًا سلفًا بل هو مجال مفتوح للفعل والحركة ويتحدد بمقدار تفاعلنا الإيجابي والسلبي معه، ويبدو هنا الجانب الجماعي أكثر وضوحًا لدى ساردار، حيث إن تحليله ينصب على المجتمعات الإسلامية.

على العكس من هذه الرؤية التفاعلية مع الزمن والعالم، تقف رؤية سيد قطب للزمن والمستقبل. فالإسلام قد تحدد مستقبله منذ نشأته؛ حيث إن الزمن يدور لتحقيق غاية واحدة وهي إعلاء المنهج الرباني الذي يعبّر عنه الإسلام في المرحلة النهائية من حياة البشر. والوصول إلى هذه الغاية لن يتحقق إلا من خلال الصراع بين هذا المنهج وأتباع غيره من مناهج بشرية لا تعبّر إلا عن الجاهلية. ومن ثمَّ، ليس على المؤمنين بالإسلام إلا التعاطي مع حركة التاريخ تلك بالانصياع للمنهج الرباني، فهم غير مخيرين أمام حركة

---

[65] **المرجع السابق**، ص 53.

التاريخ. لقد كان لهذه الرؤية اللا تاريخية تأثير عميق في الفكر الإسلامي منذ عصر الصحوة، خاصة مع انتقاله إلى برامج للحركة تتخذ من الجهاد أو الأسلمة عناوين لها، وأفضت في النهاية إلى الكوارث الميتافيزيقية الثلاث التي تحدث عنها ساردار. ومن المفارقة، أننا نجد أن أصداء التصور الإسلامي حول الزمن والمستقبل الذي استعرضناه في بداية الورقة يتردد بقوة لدى إقبال، بحكم تكوينه الديني، ولدى ضياء الدين ساردار على الرغم من حسه النقدي، ويخفت تمامًا لدى سيد قطب أكبر منظري الإسلام السياسي. ربما تعيد هذه الملاحظة فتح النقاش حول مدى حداثة الإسلام السياسي وأسسه الفكرية، خاصة أن سيد قطب يتبنى مفهومًا هيجليًّا للتاريخ يدور حول غاية الانتصار لقيمة ما (الربانية عند قطب، الحرية/ روح الشعب عند هيجل) من خلال الصراع (بين أطروحة وأطروحة مضادة) بالنسبة إلى الاثنين.

VII. خاتمة: نحو بناء عقل تاريخي/مستقبلي

ربما لا يعكس الفكر الإسلامي المعاصر الثراء الذي كان عليه التصور الإسلامي عن الزمن وعلاقته بالمكان والإنسان، ومع ذلك لم يخلُ هذا الفكر من محاولات لبناء تصورات "أصيلة" تتجاوز المفاهيم والتعريفات المجردة إلى بناء تصورات لها دلالات حضارية وثقافية؛ كتلك المحاولات التي قام بها إقبال ويستكملها ساردار في الوقت الحالي. ومن هنا تبدو الحاجة ماسة إلى تفلسف عملي حول الزمن وعلاقته بالإنسان كذات فاعلة وبالاجتماع الإسلامي في سياق العالم. ويبدو التفكير المستقبلي استراتيجية فاعلة في تحقيق هذه الغاية، وأهم ما تحمله هذه الاستراتيجية من إمكانات: أنها تعيد تعريف الدين لا باعتباره وظيفة عضوية لأي تجمع إنساني تهدف إلى تكييف الأفراد في سياق المجتمع كما تنظر التيارات المادية الوظيفية إلى الدين على نحو إيجابي أو سلبي، أو باعتباره السبيل الأوحد للخلاص الأخروي على النحو الذي يرتكز عليه الخطاب الدعوي أو التبشيري؛ بل هو نطاق حيوي من القيم التي تمنح الإنسان الأمل للتطلع إلى المستقبل كما رجاء الخلاص في الآخرة. يقول المفكر المغربي الراحل وعالم المستقبليات الكبير الدكتور المهدي المنجرة: "إن الإسلام أولًا وقبل كل شيء رؤيةٌ ومشروع اجتماعي ونظام لقيم مجتمعية ثقافية...".

ومن هنا تعاد قراءة شمولية الإسلام وعالمية قيمه في سياق أوسع من عمليتي التسييس والتوظيف، بحيث يمكن إعمالها لصناعة مجتمعات أفضل وفاعلة في صياغة مستقبل الوجود

الإنساني. وبهذا المعنى تتجاوز فكرة الإصلاح الديني أو تجديد الخطاب مجرد الصراع على النصوص وعلى احتكار تفسيرها، سواء كانت هذه التفسيرات تقدمية أم رجعية، بل يصبح مرتبطًا بإصلاح اجتماعي أشمل وأعمق قادر على تحفيز الإمكانات التحررية في الدين بحيث يسبق الاجتماع ومقتضياته على النص وقراءاته.

كذلك يحفز التفكير المستقبلي على إطلاق "العقل التاريخي"، وهو العقل اللازم لقبول تغير العالم واختلاف المجتمعات، وبالتالي تعدد البدائل المتاحة أمام الإنسان في حاضره ومستقبله على نحو يغنيه عن الهروب إلى الماضي أو استعارة النماذج التاريخية التي لم يعد لها مكان في عالمه الحاضر أو مستقبله المأمول. ووفقًا لهذه الاستراتيجية الفكرية تصبح المجتمعات الإسلامية، كما الفرد، على إيمان بقدرتها على صناعة مستقبلها من خلال إعادة تشكيل حاضرها. وبهذا تتضمن المستقبلية نظرتين متلازمتين: الأولى إلى المستقبل المرغوب، والثانية إلى الحاضر المتغير.

وفقًا لهذا المعنى، هناك العديد من المشروعات الفكرية التي تقترب من هذا المفهوم المستقبلي للإصلاح الديني بشكل أو بآخر، إلا أنها وللأسف الشديد لاقت تضييقًا من التيار العام للثقافة الإسلامية عززه الاستبداد السياسي والتخلف الاجتماعي.

إلا أن العقود الأخيرة أيضًا شهدت صحوة في المشروعات الفكرية التحررية التي تعالج أزمات الإسلام على نحو يتجاوز الثنائيات القاتلة والتفكير الماضوي والمسيس، ومن بينها مشروع حميد داباشي عن لاهوت التحرير الإسلامي والذي يعالج على نفس خطوط علي شريعتي الإمكانية التحررية في الثقافة الإسلامية وإمكانية تلاحمها مع النضال العالمي في مواجهة عدم عدالة النظام الدولي ثقافيًّا واقتصاديًّا، وكذلك مشروع عالم الاجتماع الإيراني آصف بيات عن ما بعد الإسلاموية الذي يقوض من خلاله الأسس الاجتماعية المنتجة لعملية تسييس الإسلام، وفي الوقت نفسه يحاول صياغة مشروع فكري يؤسس لاستراتيجية واعية "لتخطي الإسلاموية في المجالات الفكرية والسياسية، إنها تمثل جهدًا لدمج التدين بثقافة الحقوق، والإيمان بالحرية، والإسلام بالحرية الفردية. إنها محاولة لقلب مبادئ الإسلاموية رأسًا على عقب بالتأكيد على الحقوق بدلًا من الواجبات، والتعددية بدلًا من الأحادية، والتاريخانية بدلًا من النصوص الجامدة، والمستقبل بدلًا من الماضي.

وعلى الرغم من تفضيلها للدولة المدنية غير الدينية، فإنها تسعى لإدراج دور للدين في المجال العام".

لا ريب أن حالة الفوران الفكري التي تشهدها المجتمعات الإسلامية مؤخرًا والتي تواكبت مع الاضطرابات الثورية والتغيرات السياسية الحادة والعنف والحروب الأهلية في العديد من البلدان الإسلامية، أصبحت تتعامل مع الأسئلة التي تغافل عنها الفكر الإسلامي طويلًا على نحو أكثر جدية، وأصبح المستقبل حاضرًا خاصة في النقاشات العامة ولو على نحو خجول، وقد يكون الصعود العنيف للأصولية والمذهبية الطائفية ليس إلا طفرات أخيرة للماضوية وإرثها الثقيل. إلا أن المستقبل ليس مجالًا للأمل فقط بل أيضًا للفعل، وهو بقدر ما يثير تخوفات تعمق من الصراع، بقدر ما يمنح من فرص للفعل والحركة والتعاون، فالمستقبل هو الأرض التي لم تُحتل بعدُ. لذا لا يمكن فصل التوجهات المستقبلية في الفكر الإسلامي عن توجهات الحركة. وهو ما يستدعي تغييرًا جذريًا في أجندة الفكر الإسلامي باستدعاء العلوم التي تتناول الواقع وتغيراته، وكذلك الموضوعات التي تهم المجتمعات الإسلامية لا تلك التي يُتخيل أن المستقبل معقود عليها.

الفصل الثالث:

مفهوم المصلحة

أحمد عبد الجواد زايدة

يعتبر مدخل التعامل مع الشريعة الإسلامية من خلال نظرية المصلحة الشرعية من أهم المنظورات وأكثرها فعالية وحركية، ليس فقط من حيث نسق النظرية المجرد والعام، وإنما اعتبارًا لما يقدمه من أنساق التفاعل بين مضامين الفقه وخريطة تضاريسه، وهو مدخل لم يأخذ حظَّه من الانتشار في أوساط الباحثين الشرعيين باعتباره النسق النهائي للشريعة الذي لا يصل إليه الدراس إلا بعد استواء عوده العلمي، ولا كذلك انتشر في أوساط جلِّ باحثي العلوم الاجتماعية المعاصرين؛ ومن ثمَّ فإن تفعيله المعاصر وتفاعله مع النظريات القانونية والسياسية المعاصرة لم يأخذ كذلك حقَّه كما كان ينبغي أن يكون.

يستحسن الباحث دائمًا أن يلقب نظرية المصلحة الشرعية –بما تتضمنه من قواعد فقهية ومقاصدية وأصول فلسفية– بعلم هندسة الفقه الذي يفترض أن تتم من خلاله القدرة على هندسة المجتمع –وليس ضبطه–، بل هندسة المساحات والعلاقات والأبنية فيه. فإن كان كبار فلاسفة القانون يعبرون بأن مهمة القانون المثلى والسامية هي هندسة المجتمع بالقدر الذي يحدث التوازن بين مصالح طبقاته وفئاته، وبين طبقاته وبين الدولة، فإن هذا الدور هو ما تسعى كل منظومة فلسفية إلى تحقيقه عبر منظومتها التشريعية والتفصيلية. وهو ما عبر عنه الباحث علي بايا في ورقته البحثية التي عنونها بعنوان "الفقيه باعتباره مهندسًا".

لا يمكن كذلك فصل نظرية ومفهوم المصلحة عن عدة أبواب -أو قل روافد- من العلوم الإسلامية، فهي نظرية ومفهوم تشارك في تشكيله العديد من مساحات العلوم، فنظرية المصلحة يدخل فيها علم أصول الفقه، وكذلك علم الفقه باعتباره المساحة التطبيقية التي تتجلى فيها تطبيقات قواعد النظرية، ويدخل فيها أيضًا علم الكلام من حيث أصولها الفلسفية، وهي بهذا التكوين العلمي من داخل تراث العلوم الإسلامية ذات تفاعل مع المدارس القانونية المعاصرة في مساحات التشريع -في أغلب ما قدم من أطروحات-، وفي مساحات التفاعل مع فلسفة القانون ومفاهيمه المركزية - وهي المساحة البحثية الأقل تناولًا وطرحًا. ومن ثمَّ فإن تصنيف نظرية المصلحة أو تناولها في ضوء أفكار المفكرين المعاصرين أمر غير ذي جدوى؛ إذ إن مفهوم المصلحة ليس مفهومًا فكريًا فقط، وإنما هو مفهوم فكري وفقهي وأصولي، أضف إليه ما يقابله من مساحات العلوم الأخرى حين يتفاعل معها على أرضيتها وخلفيتها الفلسفية، أعني: تفاعل نظرية المصلحة في التصور الشرعي مع النظرية السياسية بتفصيلها، وكذلك مع نظريات العلاقات الدولية والخارجية، والأمن الداخلي، وسياسات الدفاع، وماذا سينتج حين نقوم بتفعيل هذه الأداة المنهجية والمفاهيمية -في آن واحد والتي تجسد أرقى مستويات التنظير في الشريعة- في هذه الحقول؛ المعرفية والميدانية معًا؟

الفرع الأول: تعريف المصلحة

المصلحة من الجذر اللغوي: صلح، وهي على وزن مفعلة من الصلاح، والصلاح ضد الفساد، ويقال: رجل صالح في نفسه من قوم صلحاء، ومصلح في أعماله وأموره، وقد أصلحه الله، وربما كنوا بالصالح عن الشيء الذي هو إلى الكثرة. والإصلاح نقيض الإفساد[1]. فهي تطلق على ما هو نقيض المفسدة وصفًا وفعلًا، بمعنى أن المصلحة تطلق على المنفعة ذاتها كما تطلق على الفعل الذي يحصل به النفع والصلاح، وكذلك المفسدة تطلق على المضرة ذاتها وعلى الفعل الذي يحصل به الضرر والفساد.

---

[1] انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، (بيروت: دار صادر، 2479/4)، مادة صلح، وراجع أيضًا مادة فسد: 3412/5؛ وابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، (بيروت: دار الفكر، 1979)، مادة صلح؛ وانظر كذلك: أبو منصور الأزهري، **تهذيب اللغة**، 243/4.

ويعرفها الإمام **الغزالي** اصطلاحًا بأنها: "عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعه مصلحة"[2].

أما الإمام الطاهر ابن عاشور فقد عرف المصلحة بأنها: "وصف للفعل يحصل به الصلاح، أي النفع منه دائمًا أو غالبًا للجمهور أو للآحاد".

وقوله: "دائمًا" يشير إلى المصلحة الخالصة أو المطردة. وقوله: "أو غالبًا" يشير إلى المصلحة الراجحة في غالب الأحوال. وقوله: "للجمهور أو للآحاد" إشارة إلى أقسامها كما سيأتي.

أما المفسدة فهي ما قابل المصلحة، وهي وصف للفعل يحصل به الفساد، أي الضر دائمًا أو غالبًا للجمهور أو للآحاد[3].

الفرع الثاني: تقسيمات المصلحة[4]

تنقسم المصلحة **باعتبار الشرع لها** إلى **ثلاثة أقسام**: مصالح معتبرة، مصالح ملغاة، مصالح مرسلة.

وتنقسم المصلحة **باعتبار آثارها في قوام أمر الأمة** إلى **ثلاثة أقسام**: ضرورية، وحاجية، وتحسينية.

وتنقسم باعتبار **تعلقها بعموم الأمة** أو جماعاتها أو أفرادها إلى: كلية وجزئية.

---

[2] أبو حامد الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ/1993م)، ص174.

[3] الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، (القاهرة: دار السلام، ط5، 2012م)، ص 278.

[4] انظر في هذا: محمد كمال الدين إمام، **المصلحة في المصطلح المقاصدي: رؤية وظيفية**، (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2011).

وتنقسم باعتبار **درجة دليلها وقوته** إلى: قطعية، أو ظنية، أو وهمية.

التقسيم الأول: باعتبار الشرع لها:

أولًا: المصالح المعتبرة

وهي التي قام الدليل الشرعي على رعايتها، ووضع من الأحكام ما يوصل إليها، كالمحافظة على النفس والعقل، ودفع المشقة والحرج عن المكلفين، وهذه المصالح ينبغي التعليل بها، وترتب الأحكام عليها، ومن هذا جميع المصالح التي حققتها الأحكام الشرعية ضرورية كانت أو حاجية أو تحسينية، والمصالح المعتبرة يستدل بها ويقاس عليها.

والمصالح المعتبرة قسمان:

أ- **مصلحة معتبرة بالنوع:** وهي مصلحة شهد الشرع لنوعها، ووُجد نص شرعي يدل على الحكم الذي توجبه المصلحة، لا في الواقعة المعروضة؛ بل في واقعة أخرى تماثلها، ومثال ذلك: المصلحة الحاصلة من تحريم النبيذ وإن لم يدل عليه نص بعينه؛ فقد وجد النص الذي يدل على هذه الحرمة بالنسبة إلى شرب الخمر.

ب- **مصلحة معتبرة بالجنس:** وهي مصلحة شهد الشرع لجنسها، أي: تدخل تحت قاعدة أو أصل شهدت له ودلت عليه عدة نصوص شرعية، ومن أمثلة هذه المصلحة: جمع القرآن؛ فإنه مصلحة شهد الشرع لجنسها، ولأنها تدخل تحت أصل حفظ الدين.

ثانيًا: المصلحة الملغاة

وهي التي شهد الدليل الشرعي على بطلانها، ووضع من الأحكام ما يدل على بطلانها، كمصلحة شارب الخمر في التخفيف عن متاعب الحياة، ومصلحة الجبان في عدم خوض المعركة، ومصلحة آكل الربا في زيادة ثروته، ومصلحة المريض الميؤوس في شفائه من الموت انتحارًا، أو الموت بدافع الشفقة، وغير ذلك من المصالح الفردية التي تترتب على أوصاف شهد الشارع بإلغائها، وقد اتفق العلماء على أن هذه المصالح لا يصح التعليل بها أو ابتناء الأحكام عليها.

ثالثًا: المصلحة المرسلة

وهي مصلحة تدخل في مقاصد الشرع ولكن لا يقوم دليل خاص على إلغائها أو إبقائها، وسميت مرسلة لأنها مطلقة عن دليل اعتبارها أو إلغائها من قبل الشارع، عكس المصلحة المعتبرة التي جاء الدليل المباشر على رعايتها.

والمصلحة المرسلة إذا قصد بها التي يمتنع حكمها لا تجوز في الشرع، ولعل هذا هو ما عناه الإمام **الغزالي** "باستحالة خلو واقعة عن حكم الله؛ إذ إن كل مصلحة تتخيل في كل واقعة، لا بدَّ وأن تشهد الأصول لردها أو قبولها، فأما تقدير جريانها مهملًا وغفلًا لا تلاحظ أصلًا فمحال تخيله"[5]. وفكرة **الغزالي** تقوم على استحالة خلو واقعة عن حكم الله تعالى باعتبار النقل أو العقل، خاصة وقد كمل الدين وانقطع الوحي؛ ولكن المصلحة المرسلة ليست المصلحة التي يمتنع حكمها، وإنما هي مصلحة لها حكم، ولكن الوصف الذي يترتب عليه الحكم ليس له أصل يشهد باعتباره أو بطلانه. فيستنبطه الفقيه من مقاصد الشريعة العامة ومبادئها الكلية.

التقسيم الثاني: باعتبار آثارها في قوام الأمة

أولًا: المصالح الضرورية

هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، فإذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاشٍ، والتي من دونها لا تقوم أمور الدنيا، وتفوت مصالح الآخرة. ومثال هذا ما مثَّل به الإمامان **الغزالي** و**الشاطبي**: "حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل"[(6)]. وحفظ هذه المصالح كما يقول الإمام **الشاطبي** يكون كما عبَّر هو رضي الله عنه بأمرين:

---

[5] أبو حامد الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، مرجع سابق، 420/1.

[6] إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله دراز، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2004)، 8/2. وانظر كذلك: أبو حامد الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، مرجع سابق، 416/1.

أحدهما: ما يقيم أصل وجودها.

والثاني: ما يدفع عنها الاختلال الذي يعرض لها[7].

ثانيًا: المصالح الحاجية

وهي ما تحتاج الأمة إليه لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها على وجه حسن، بحيث لولا مراعاته لفسد النظام، ولكان على حالة غير منتظمة؛ فلذلك لا يبلغ مبلغ الضروري. وأساسها رفع الحرج عن الأمة، فلا تضيع الأمة بانتفائها ولكنها تضيق، ولا تختل الأمور بفقدانها ولكن غيابها يزيد المشقة ويجلب العسر. ومثَّل له الأصوليون بالبيوع والإيجارات والقراض والمساقاة، وكرخصة قصر الصلاة للمسافر والإفطار للمريض وعقد السلم في المعاملات[8].

ثالثًا: المصالح التحسينية

ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوبًا في الاندماج فيها أو في التقرب منها، فإن لمحاسن العادات مدخلًا في ذلك سواء كانت عادات عامة كستر العورة، أم خاصة ببعض الأمم كخصال الفطرة، والحاصل أنها ما تراعى فيها المدارك الراقية للبشرية[9].

التقسيم الثالث: باعتبار تعلقها بعموم الأمة أو جماعتها أو أفرادها

أولًا: المصالح الكلية

هي ما كان عائدًا على عموم الأمة عودًا متماثلًا، وما كان عائدًا على جماعة عظيمة من الأمة أو قُطر. مثل: حماية البيضة، وحفظ الجماعة من التفرق، وحفظ الدين من الزوال،

---

7 أبو حامد الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، مرجع سابق.

8 **المرجع السابق**.

9 إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، 11/2.

وحماية الحرمين من أن يقعا في غير أيدي المسلمين، وحفظ القرآن من التلاشي العام أو التغير العام بانقضاء حفاظه وتلف مصاحفه معًا.

ثانيًا: المصالح الجزئية الخاصة

هي مصلحة الفرد أو الأفراد القليلة، وهي أنواع ومراتب قد تكفلت بحفظها أحكام الشريعة في المعاملات.

التقسيم الرابع: باعتبار تحقق الحاجة إلى جلبها أو دفع الفساد عن أن يحيق بها:

تنقسم إلى:

أولًا: المصالح القطعية

هي التي دلَّت عليها أدلة من قبيل النص الذي لا يحتمل تأويلًا، نحو: **فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ ۖ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا ۗ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ [آل عمران: 97]**.

وقوله تعالى: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ [البقرة: 183]**.

وما تظاهرت الأدلة الكثيرة عليه مما مستنده استقراء الشريعة، مثل الكليات الضرورية المتقدمة، أو ما دلَّ العقل على أن في تحصيله صلاحًا عظيمًا أو في حصول ضده ضرًا عظيمًا على الأمة، مثل قتال مانعي الزكاة في زمن أبي بكر رضي الله عنه.

ثانيًا: المصالح الظنية

ما اقتضي العقل ظنه، مثل اتخاذ كلاب الحراسة في الدور في الحضر في زمن الخوف في القيروان، أو ما دلَّ عليه دليل ظني من الشرع، مثل حديث: «**لَا يَقْضِي الْقَاضِي بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ**»[10].

ثالثًا: المصالح الوهمية

هي التي يُتخيل فيها صلاح وخير وهو عند التأمل ضر؛ لخفاء ضره مثل تناول المخدرات من الأفيون والحشيشة والكوكايين والهيروين.

الاتجاهات البحثية في دراسات المقاربة والمقارنة بين نظرية المصلحة الشرعية وبين النظرية المعاصرة:

تعتبر نظرية (المصلحة) وأوجه الاستدلال بها، أحد الأمثلة البارزة على منهجية مدارس البحث والاقتراب التي تتناول قضايا النظرية السياسية الحديثة من منظور مقارن مع تراث السياسة الشرعية، وبالنظر في نماذج الاستدلال بها وتطبيقاتها نرى بوضوح الاقتراب المنهجي لكل مدرسة؛ وذلك من خلال ما تطلقه من مقولات أو فتاوى في مواقف "هي بالأخص سياسية" تتعلق بشؤون الأمة العامة والأوطان. كما تظهر بوضوح الأخطاء والإشكالات المتعلقة بمسؤولية تقدير المصلحة، ومدى تعلقها بالمساحة الشرعية النصية، أو بالمساحة التدبيرية التجريبية. غير أن هذه الاتجاهات البحثية لا تقتصر فقط على (نظرية المصلحة) –وإن كانت النظرية أبرز الأمثلة وأوضحها ولو من حيث التطبيق–، وإنما تتجاوز هذا للمنظور الكلي في التعامل مع كل ما يتصل بالنظرية السياسية الحديثة ومفاهيمها وعناصرها المختلفة –كالمصلحة، والدولة، والسلطة، والأحزاب، والديمقراطية– ومع ما هو تراثي متعلق بالسياسة الشرعية وفلسفة الحكم وتراث الأمة.

---

[10] أخرجه البخاري في صحيحه، **كتاب الأحكام**، باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان، برقم (7158)؛ ومسلم في صحيحه، **كتاب الأقضية**، باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان، برقم (1717)؛ وابن ماجه في سننه، **كتاب الأحكام**، باب لا يحكم الحاكم وهو غضبان، برقم (2316)، واللفظ له، من حديث أبي بكرة رضي الله عنه.

حاول الباحث بلورة منظور المدارس المعاصرة المتعاطية مع نظرية المصلحة في إطارها النظري، والميداني التطبيقي، اعتمادًا لمبدأ الجمع بين عقليتي المدارسة والممارسة، ومن ثمَّ كان التقييم مرتبطًا بهما معًا وفي ضوء إطارٍ يجمع معاييرهما، وهو التقسيم ذاته الذي ينطبق على التفاعل بين التراث الإسلامي والنظريات المعاصرة، فالناظر والمدقق في الإنتاج المعرفي المعاصر حول العلاقة بين النظرية السياسية الحديثة بشكل عام، ونظريات التراث السياسي الإسلامي ورؤاه بشكل خاص، "والوحي/الغيب" بشكل عام - يجد واضحًا تمايز هذه الأطروحات إلى مدارس أربع، تمثل أربع منهجيات للتناول البحثي:

المدرسة الأولى: مدرسة الإنكار

تنكر هذه المدرسة البحثية وجود أي صلة بين الوحي -فضلًا عن المقاصد- وبين السياسة، وترفض تدخل الشريعة في العمل السياسي؛ حيث يرى متبنوها أن السياسة "فعل مدنس"، في حين أن الشريعة والوحي "أمر مقدس"، والمقدس وغيره لا يلتقيان. ولا يعنينا هنا الاستطراد في ذكر حجج ودعاوى هذه المدرسة؛ لأن الباحث تجاوز فرضية سؤال "هل ثمة صلة بين الشريعة بمقاصدها ونظرياتها الفقهية وبين السياسة؟"، إلى الحديث واقعيًا وبحثيًا عن العلائق والصلات وحدود المساحات بينهما، ليس على سبيل المقارنة والمقاربة التقليدية؛ وإنما محاولة متواضعة لاستكشاف السبل الواصلة والجامعة بين المجالين. وما نحتاجه، هو ذكر بعض خصائص ومعالم هذه المدرسة؛ إذ إنه يساعد في بناء وتوضيح الحجج التي نعتمد عليها في استشكاف وبناء ما نطمح إلى إيضاحه من مفاهيم.

أهم ما تعتمد عليه هذه المدرسة من مقومات[11]:

1- الفصل التام بين مفهوم ما هو "ديني" وبين ما هو "دنيوي": حيث تستمد هذه المدرسة مفاهيمها وأصولها الفلسفية من مفاهيم الصراع القديم الذي خاضته التجربة الغربية في الصراع بين الدين والكنيسة من جهة، وبين العلم والمجتمع من جهة أخرى. وهو صراع لم نشهده في تاريخ مجتمعنا الإسلامي وفي تاريخ مسار العلم عند المسلمين. فافتراض مفارقة "الديني" لـ"الدنيوي" قائم وبشدة في تصوراتهم؛ حيث يعبِّر الديني عن اللاهوت الغيبي منبت الصلة بالإنسان وحياته ومصالحه، ويمثل الدنيوي كل ما هو متصل بالعلم والمعرفة والتقدم والتحرر والإنسان أحادي الأبعاد.

2- أحادية مفهوم "الدين" في تصوراتهم: فالدين لديهم دين واحد Religion بتصور واحد فقط؛ هو التصور الناتج عن الصراع الكنسي التاريخي في تاريخ التجربة المسيحية الأوروبية. والمتتبع لأفكار هذه المدرسة وتصوراتها، يجد أن تصورهم عن الدين إنما هو تصور لاديني علماني ذاتي، غير قائم على أسس علمية موضوعية من أدبيات ومصدريات الأديان ذاتها. بحيث يصبح الدين عندهم مجردًا من أي أسس تقدمية أو إصلاحية أو إنسانية، ويغدو مصدر كل جهل وتخلف ورجعية.

3- انتفاء التفسير والتوظيف المتجاوز للقيم والأخلاق، وبتّ صلتها عن الأديان والغيب وكل ما هو متجاوز للواقع: فإن تعريف الأخلاق والقيم لا يخرج عن نطاق ما يخدم المصالح الضيقة والنفعية والذاتية للأشخاص وما يضمن اطّرادها

---

[11] يراجع: "**العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**" للدكتور عبد الوهاب المسيري، وكذلك مناظرته مع عزيز العظمة بعنوان "**العلمانية**"، في حوارات القرن، (من إصدار دار الفكر العربي بدمشق)، و"**الغلو الديني والغلو اللاديني**" للدكتور محمد عمارة، وكتابات: مراد وهبة، وأحمد علي: أدونيس، ونوال سعداوي، وفرج فودة، وجابر عصفور.. إلخ.

لكن من المهم الإشارة إلى أن قطاعًا كبيرًا من التيار العلماني يتبنى هذا الموقف من زاوية مقابلة تترفع بهذه العلوم على الديني وتعتبر الوصل بينهما حيلة سياسية لأغراض تتعلق بالصراع على السلطة.

واستمرارها. والناظر في تعريفهم للقيم والأخلاق سيجدها أخلاقًا مادية علمانية اضطروا إلى اللجوء إليها لأجل ضمان توافر الحد الأدنى من استمرار الحياة وضمان بقاء مقوماتها.

ومن ثمَّ فإن رؤية هذه المدرسة للمصلحة إنما هي المصلحة الذاتية النفعية (البرجماتية)، المتعقلة بمصالح الفرد الذاتية الضيقة هنا، والآن، أو مصالح القومية العنصرية، في حيز الزمان والمكان الضيقين، المنفصلين عن المآل، والآخر، والمجموع. وكذلك، وهو الأهم هنا، فإن هذه المدرسة تنفي صلة (المصلحة) بـ (القيم) و(الأخلاق) و(الدين/الغيب). بل إنها تعتبرها على النقيض لها، حيث لا يمكن لهما أن يجتمعا: (المصلحة)، و(القيم). ويتجلى أثر هذه المدرسة في الممارسة السياسية وفي حقل العلاقات الدولية، حيث لا يؤبه لما يسمى (قيمًا) و(حقوقًا)، بقدر ما يتغيا تحقيق (المصالح) التي لا يتفق البشر على تعريفها ولا على وضع معايير لها[12].

ولا شك أن هذه المدرسة تمثل نموذجًا متطرفًا في تصور العلاقة محل الدراسة، ولكن التطورات الفكرية وحالة الجدالات العلمية العالمية أصبحت تتجاوز هذه المقولات وتعتبرها افتئاتًا على الواقع وعلى الأديان؛ ومن ثمَّ تتفاعل مع مدارس أخرى لا تجمد على موقف "الإنكار".

---

[12] انظر: عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية**، (القاهرة: دار الشروق، 2009)؛ وفوزي خليل، **مفهوم المصلحة العامة في التراث السياسي الإسلامي: دراسة تطبيقية على فترة الخلافة الراشدة**، (كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1998)؛ وأحمد داود أوغلو، **الفلسفة السياسية**، (مكتبة الشروق الدولية،)1999؛ أيضًا **الأمة الإسلامية في مهب التحولات الحضارية**، (مكتبة الشروق الدولية، يناير 2006)؛ وعلي عزت بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، (دار الشروق، 2010). وفي العلاقات الدولية: د. نادية محمود مصطفى، **العدالة والديمقراطية: التغيير العالمي من منظور حضاري إسلامي**، (القاهرة، 2015)؛ ود. سيف عبد الفتاح، مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، في: نادية محمود مصطفى (إشراف عام)، **مشروع العلاقات في الإسلام**، الجزء الثاني، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996).

المدرسة الثانية: مدرسة الرفض[13]:

لا يعتمد منهج هذه المدرسة البحثي على إنكار الصلة بين المقاصد ونظريات الفقه المتعددة وبين علوم السياسة الحديثة، بل يعتمد على رفض دخول العلوم الإنسانية والاجتماعية (والسياسة بعلومها وأدواتها في قلبها) في المنظور الفقهي ومعالجة القضايا العامة والكلية، أو على الأقل الاستفادة منها. وتتسم هذه المدرسة غالبًا بعدم معرفتها وإدراكها لكُنه هذه العلوم وماهيتها، وإدراك فحواها، فضلًا عن تأثيرها في الواقع وتحكمها في صياغة تمثلاته وتجليها في مؤسساته وصيغ العلاقات الحاكمة والمهيمنة على تصرفات المجتمع، فترفضها رفضًا تامًا دون استيعابها ونقدها – أو نقضها إذا لزم الأمر –، ولا تقف فقط عند النظر الفلسفي؛ بل تتجلى بوضوح في رفض سائر المفردات السياسية الحديثة؛ كالديمقراطية، والدولة، والأحزاب، والنظام الدولي، وصناعة السياسات، التي هي من أدوات السياسة الحديثة، وكذلك ترفض أي مشاركة سياسية أو تعاطٍ مع الشأن العام من هذه الزاوية.

وعلى طريق المدرسة السابقة، خفت صوت كثير من ممثلي هذه المدرسة تحت ضغط الواقع العالمي والمحلي، وإجباره لهم على الممارسة، ولو كانت تلك الممارسة تتم دون مدارسة

---

[13] وهي غالبًا أصوات تنتسب إلى الدين والشرع، وترفض المنتج الحديث برمته باعتباره وافدًا من الآخر ومعبرًا عن عقائده وفلسفاته ومصالحه وأهدافه، المخالفة والمعادية بالضرورة للإسلام والمسلمين. وتغفل هذه المدرسة عن أن أصل علوم الواقع والأمة والعمران البشري والاجتماع الإنساني مطلب شرعي لفقه الواقع وتنزيل هدي الشرع عليه. ومن ثمَّ فهي ذات موقف أيديولوجي تعميمي، لا يمايز ما بين هذا الأصل المطلوب، والمنتوج الحضاري المخالف الذي ينبغي فصله وتقييمه لرفضه أو قبوله. ولا شك أنه موقف متأثر بالهجمة الحضارية والاستعمارية على العالم الإسلامي لقرون من قبل الحضارة المنتجة لهذه العلوم الاجتماعية والإنسانية ومنها العلوم السياسية. وتنتسب أكثر مقولات هذه المدرسة إلى بعض المصادر فيما يسمى بالتيار السلفي، وبعض التيار الدفاعي.

وراجع: ضياء الدين سردار، **أسلمة العلوم أم تغريب الإسلام**، (مجلة الفكر العربي الصادرة عن معهد الإنماء العربي ببيروت، العدد 75 شتاء 1994)، ص 104-116. وراجع أيضًا: سامر رشواني، قراءة في دراسات نقدية لخطاب إسلامية المعرفة، في كتاب: **في تجديد العلوم الاجتماعية**، (القاهرة: مركز الحضارة، 2016).

بحكم "الضرورة" وفق تعبيرهم، وهذا مثال ظاهر على استخدام غير صحيح لـ "نظرية الضرورة" وفي غير محله.

أهم ما تعتمد عليه هذه المدرسة من مقومات:

1- إنكار الصلة بين العلوم الاجتماعية وبين علوم الشريعة (المقصود: المرحلة الأبرز في مرحلة تنزيل الأحكام في الواقع)، حيث لا تعترف هذه المدرسة بأي دور لفهم هذه العلوم كأدوات في فهم الواقع بمستوياته وتعقيداته فضلًا عن التأثير في تنزيل الأحكام الشرعية (في مستوى الحكم الوضعي)، لا سيما أن هذا الواقع هو الذي ستتنزل فيه الأحكام. ومن ثمَّ فإن فهم الواقع وفهم مساراته التي ستتنزل فيها الأحكام شبه غائب في كثير من أدبيات هذه المدرسة. وهو ما يؤدي إلى الإضرار بمقاصد الشريعة في كثير من الممارسات التي تغفل الواقع فتتسبب في تحقيق كثير من المفاسد مآلًا.

2- ضعف الإلمام بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، وإهمال الفلسفة؛ مما يؤدي إلى عدم معرفة حقيقية بهذه العلوم، والإنسان عدوٌّ ما يجهل.

3- التهوين والاستخفاف بنظريات (المصلحة والمفسدة) و(المآل) و(فقه المقاصد) وكل ما يندرج تحت مسمى (فقه الواقع)[14]، وعدم اعتبار دلالة ما يؤيد هذه النظريات من نصوص شرعية معضدة، واتهام متبنيها بالتسيُّب. ومن ثمَّ نفي أي دور إنساني مؤثر في فهم دلالة النص، أو في تطوير تطبيقه وتنزيله وفقًا للاستطاعة في الزمان والمكان المتغيرين. وهو ما يؤدي بدوره إلى قراءة نصوص الشريعة بمنهج متعنت يحرف الشرع عن تحقيق صحيح مقاصده التي يتغياها.

4- الفصل بين الشريعة وعلومها وبين مسؤولية تحقيق الدور الحضاري والنهضة والعمران المنشود في المجتمع والعالم، ويعود هذا لمنهج هذه المدرسة

[14] حوار مع الشيخ عبد الله بن جبرين على (موقع إسلام ويب) هاجم فيه مفهوم "**فقه الواقع**"، وراجع محاضرة الشيخ الألباني **بالعنوان ذاته** صدرت في كتيب صغير، بخلاف "**فقه الواقع**" للدكتور ناصر العمر.

في فهم الشريعة ككل، من حيث طريقة تعاطيهم مع الكليات الشرعية ودورها التشريعي، وكذلك إنكارهم أو تقليلهم من فقه الواقع ونظريات المصلحة والمفسدة والمآل والمقاصد، ومن ثمَّ لا توجد لديهم أية تصورات لتحريك الشريعة وتنزيلها وتفعيلها في عالم مركب ومعقد، حيث يتعاملون بتصورات طهرانية فيها نقاء التطبيق الكامل الذي استحالته الشريعة في تنزيل أحكامها وتطبيقها، والمخالف لكثير من القواعد الفقهية وما تنص عليه. ومن ثمَّ لا يتبقى لها سوى الصدام على صعيد كل المستويات، الداخلية والخارجية، مع المجتمع ومع العالم. ولذا ترى عددًا غير قليل من أتباع هذه المدرسة وهذا النهج يتولون نهج الصدام تحت اسم (الجهاد) فيدخلون في صراع مع الجميع؛ فيصفون الغرب بأنه كافر، والمجتمع بأنه جاهلي. وصحيح أن الغرب فيه كفر كما أن الشرق فيه كفر، وصحيح أن المجتمع يعاني من عادات جاهلية، لكنها جاهلية لا تخلو منها مجتمعات، وقد قال صلى الله عليه وسلم لأبي ذر: «**إِنَّكَ امْرُؤٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ**»[15]، كما أن منهج النبي صلى الله عليه وسلم في التعامل مع (الخارج) بعد الفترة المكية لم يكن الصراع والصدام مع الجميع؛ بل عاهد وهادن وحارب. ولكل موازينه وقواعده الحاكمة والضابطة.

ومن ثمَّ فإن رؤية هذه المدرسة للمصلحة، من حيث التجريد، هي التسليم بأن الشريعة تهدف إلى تحقيق المصلحة. ولكن عند التنزيل، فإن خصائص هذه المدرسة ومنهجها ومنظورها السابق ذكره، يؤدي إلى نتيجتين على طرفي نقيض؛ إمَّا أن يؤدي بهم إلى إنكار تطبيقات المصلحة في الواقع المتحرك والمتغير وعدم التسليم بما تمليه القواعد الفقهية الموجهة للموازنة بين المصالح والمفاسد، وإمَّا أن يؤدي بهم إلى القبول الكامل ببعض تطبيقات المصلحة غير المقبولة بالاعتبار الشرعي، التي تحقق على المآل مفاسد حقيقية لا يمكن تداركها. والجامع بين طرفي هذين النقيضين هو رفض التعاطي مع أدوات المعرفة

---

15 أخرجه البخاري في صحيحه، **كتاب الإيمان**، باب المعاصي من أمر الجاهلية، ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلا بالشرك، برقم (30)؛ ومسلم في صحيحه، **كتاب الإيمان**، باب إطعام المملوك مما يأكل، وإلباسه مما يلبس، ولا يكلفه ما يغلبه، برقم (1661).

الاجتماعية والإنسانية ودورها في فهم الشريعة، بل وما تحتويه الشريعة من منظور يعطي للدور الإنساني بُعْدًا مؤثرًا في فهم دلالة النص وفي تنزيله.

المدرسة الثالثة: مدرسة التأييد[16]

يرجع لهذه المدرسة كثير من الفضل في بذل جهود لا تنكر على مستوى التنظير في الفقه الشرعي والسياسي، وكذا التقدم خطوات متميزة في الجهد المعرفي لمساحات مكَّنت مَن جاء بعدهم للبناء عليها ولو بالنقد والتحسين، وكذلك على مستوى الواقع وتوجيه الجهود وترشيدها. تقوم هذه المدرسة على فكرة شرعنة محتوى العلوم الاجتماعية والإنسانية ومنتجاتها وتكييفها بتصورات شرعية كلية وتحت غاية المقاصد، وفي القلب منها تكييف نموذج السياسة الحديث بالتصور الإسلامي تكييفًا يصل أحيانًا إلى بعض درجات "التلفيق"[17]؛ فتسقط في أزمة "التلفيق" تحت دعوى "التوفيق" عبر إلباس المضمون – أو الأداة – بلباس شرعي دون نقد محتواه وفلسفته نقدًا جذريًا، ومقارنته بالأسس الفلسفية التي يعتمد عليها بنيان التصور الإسلامي، ومن ثمَّ يتم استحضار واقع التراث بمفاهيمه ونظرياته وأدواته التي كانت مختلفة تمامًا عمَّا عليه واقع اليوم ثم تنزيلها على هذا الواقع الجديد بأدواته الجديدة المتباينة تمامًا عن الواقع الذي يتحدث عنه التراث السياسي الإسلامي، فيتم إلصاقه بتصور آخر لا صلة له بهذا الحكم على الوجه الأدق.

ومن هذا إظهار التأييد التام لنموذج الديمقراطية الغربية بآلياته ووسائله (مع التنويه حيال الكتابة البحثية أنه تُستثنى الأخطاء التي ترتكب باسم الديمقراطية هنا وهناك)، وأن التطبيق

---

16 يقصد بالتأييد: غلبة تأييد منجزات الحداثة الغربية ومنتجاتها السياسية كالديمقراطية والأحزاب والتعددية السياسية...إلخ، دون القيام بتجاوزها إلى تأسيس نقد فلسفي لها يتبع بتقديم تصور لبدائل سياسية منطلقة من النسق الفلسفي الإسلامي، تحت دعوى الاستصلاح والموافقة الحذرة. انظر: الشيخ يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، (القاهرة: دار الشروق، ط3، 2005).

17 يقصد بالتلفيق: التلفيق السياسي ومضاهاته بالتصورات الفقهية القديمة، فيضاهى مفهوم الدولة المعاصر بمفهوم الدولة في التجربة التاريخية الإسلامية، وكذلك الإمام برئيس الدولة، وكذلك قياس الأحزاب السياسية المعاصرة (التي قد تكون مرجعية بعضها ليبرالية أو يسارية) على المذاهب الفقهية (التي لا تخرج في حدها الأدنى عن أصول المرجعية الإسلامية).

يختلف باختلاف السياق، وأن سياق التجارب حاكمٌ، وهذا فيه قدر من الصحة بلا شك، لكنَّ فيه أيضًا قدرًا من التبسيط لا يخفى، والأمر ذاته في نموذج الأحزاب، وأداة الدولة؛ فالشورى هي الديمقراطية، ودستور الدولة الحديثة هو دستور المدينة منذ ألف وأربعمائة عام[18]، والمؤسسات القضائية اليوم هي مؤسسة القضاء عبر تاريخ المسلمين، والفقه هو القانون...إلخ، مما يحيد عن جانب الدقة العلمية بدرجة كبيرة.

ولعل هذه المدرسة –من حيث استعراض أدبياتها وخصائص منهجها وتقييمها تقييمًا علميًا منصفًا ثم تقويمها، ثم بناء البحث على نقد بعض سلبياتها، والبناء عليها– من أهم مرتكزات البحث، بالإضافة إلى المدرسة والتناول المنهجي القادم.

وتمتد هذه المدرسة لفقهاء الإحياء ومرحلة النهضة التي بذلت جهودًا متفاعلة في التعاطي مع الحداثة واستيعابها، من محمد عبده ورشيد رضا وخير الدين التونسي ومن لحقهم بعد ذلك من فقهاء أجيال متلاحقة في المدرسة الأزهرية المصرية والمدرسة العلمائية في المغرب العربي بشكل عام، بتفاوت في التعاطي مع مستويات التحديث واستيعاب (صدمة الحداثة) رويدًا رويدًا، وعلى المستويين الفكري والفقهي، والسياسي الممارسي (الحالة التونسية: راشد الغنوشي نموذجًا؛ والحالة المغربية: سعد الدين العثماني نموذجًا).

وتكمن أزمة هذه المدرسة: في عدم استيعاب "ما وراء الأداة" و"ما خلف الوظيفة" و"ما قبل المظهر.. الجوهر"؛ فيأخذون الديمقراطية على أنها هي الشورى، ويقومون بتفسيرٍ للديمقراطية قد يُخرج في الحقيقة الديمقراطيةَ عن ديمقراطية من اخترعوها، أو بالأدق، عن نموذج الديمقراطية الليبرالية السائد؛ إذ إنها ليست ديمقراطية واحدة بل هي ديمقراطيات. والأمر ذاته في نموذج "الدولة/الأحزاب"، فالدولة الحديثة التي نشأت قبل مائتي عام في نظر البعض هي التي كانت أيام الخلافة الإسلامية والتاريخ الإسلامي، مع البون الشاسع بينهما، فيتم تنزيل أحكام هذه على تلك، وهو "قياس مع الفارق"، فيكون قياسًا فاسدًا؛ فالدولة ليست هي الدولة، والأحزاب السياسية المعاصرة الناشئة عن الفكرة الغربية ليست هي المذاهب الفقهية الناتجة عن منهجية التفكير الإسلامية وتفاعل علماء المسلمين مع

---

[18] ينظر: يوسف القرضاوي، **خطابنا الإسلامي في عصر العولمة**، (دار الشروق، 2004).

أدلة الاجتهاد مع واقع المسلمين، مما يكون جغرافيا للتمدن مصوغة من تصور لحياة الناس وحركة مجتمعاتهم داخليًا وخارجيًا في فترة زمنية معينة.

ويمكن تلخيص مقومات وأبرز خصائص هذه المدرسة فيما يلي:

1- يتميز الاقتراب البحثي لهذه المدرسة **بنضج فقهي وأصولي رفيع**، فهم من أبرز علماء الشريعة ومتخصصيها في العالم الإسلامي، ومن الذين يقدمون إنتاجًا وأطروحاتٍ علميةً على مستوى الرؤى، وكذلك الفتاوى ذات الصلة الحقيقية بالواقع التي تفهم همومه وتقدم له حلولًا تكون ذات أثر وفعالية. فهم يقدمون فقهًا وأطروحات متحركة، لا ساكنة.

2- الخصيصة الثانية الأبرز والمكملة للخصيصة الأولى، هي **ضعف المعرفة العلمية السياسية** على مستوى النظرية السياسية والفلسفة السياسية وشتى فروع علم السياسة الحديث، إضافة إلى فلسفة العلوم الاجتماعية والإنسانية بشتى فروعها كذلك؛ مما يجعلهم يتعاملون مع هذه الأدوات، والظواهر، على غير حقيقتها، وعلى غير ما أريد ووضع لهذه الأدوات والظواهر، مما يوقعهم في تناقضات، ويؤثر في مستوى المآلات. ففي الوقت الذي يحاولون فيه تبرير الديمقراطية على أنها منجز من إنجازات الحداثة الغربية، وبالأدق الحداثة الليبرالية، تخرج من الغرب أصوات تنتقد هذه الديمقراطية وتدعو لتطويرها على مستويات متعددة، فلسفيًا وتطبيقيًا، وذلك في ضوء تصويب إشكالات ممارستها في التجربة الديمقراطية الغربية.

والأمر ذاته على مستوى الدولة، والأحزاب، والسياسات. ولك أن تنظر في بعض المراجع[19] التي يعتمد عليها كثير من المتخصصين الشرعيين، علماء وأساتذة وباحثين، لتدرك مدى ضعفهم في تواصلهم مع أدبيات السياسة الغربية والأكاديميات السياسية بوجه عام، وتجد أن غالبيتهم يتعاملون مع مراجع هي أشبه بمعاجم مصطلحات العلوم التعريفية،

---

[19] بفحص المراجع التي اعتمد عليها الشيخ يوسف القرضاوي -مثلًا- في كتابه "من فقه الدولة في الإسلام" وكتابه "السياسة الشرعية"؛ وجد الباحث أن أغلبها مستقى من موسوعة الكويت للعلوم السياسية، وهي موسوعة أولية لا تتضمن الجدل الفلسفي الغربي حول القضايا محل البحث والدراسة.

أو مداخلها التي تقدم للمبتدئين، وهو أمر لا يكفي بأي حال لبناء تصور دقيق يتيح للفقيه التعامل مع هذه المساحات توصيفًا وتكييفًا وحكمًا، عملًا بالقاعدة المعروفة (الحكم على الشيء فرع عن تصوره).

وهذا الطرح بلا شك، كما ذكرت سابقًا، أحدث تقدمًا على مستوى التنظير مكّن العديد ممن جاء بعدهم من البناء على ما قدموه والقيام بالترشيد والتوجيه، ولولا هؤلاء ما كان أولئك. وكذلك على مستوى التطبيق؛ فبهذه الاجتهادات وتلك الأطروحات الفكرية حدثت إصلاحات سياسية وقامت دعوات إصلاحية لمزيد من الحريات وحفظ حقوق الإنسان والكرامة الإنسانية، فالباحث وإن كان يوجه نقدًا لمستوى معين من طبيعة التناول والطرح المنهجي لهذه المدرسة، إلا أن مستوى دور هذه المدرسة في مواجهة المفاسد الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لا يخفى على منصف على مستوى التنظير والتفعيل، إلا أنها كانت كمن يتخذ خطوة لكسر قيود القفص، لكن ما إن انكسر حتى أصبح أمام تحدٍ صعب لبناء صرح جديد.

وتأتي أهمية دراسة أطروحات الباحثين الشرعيين خلال العقود الماضية –أو ما توافر منها– في إعطائها نموذجًا ومثالًا لمسيرة العقل الفقهي ومناهج تفكيره، وطرائق تفاعله مع نصوص العلوم الاجتماعية، ومقاربته لجدلية العلاقة بين الوحي والواقع بمستوياته المتعددة والمتداخلة، مما يمكننا من رصد هذه المسيرة وتقويمها بميزان، ثم بناء تصورات لاستشراف المستقبل ببدائل أكثر تماسكًا وتخصصًا[20].

ومن ثمَّ فإن رؤية هذه المدرسة للمصلحة، من حيث التجريد والتنزيل، هي التسليم بها واعتمادها كأداة منهجية في التفكير والاجتهاد والتدبير السياسي، لكن يؤخذ عليها التوسع في تطبيقها دون تحقيق لمناط الواقع محل التدبير؛ مما يؤدي إلى عدم إحداث الغربلة

---

[20] انظر كذلك في هذا: إنتاج الأستاذ الدكتور أحمد الريسوني في القضايا السياسية، حيث إنه يشترك مع ملاحظات الشيخ القرضاوي في المنهج الذي تبناه، رغم وجود أفكار تمثل نواة يمكن البناء عليها، مثل حديثه عن أسبقية الأمة على الدولة، وأن الأمة هي الأصل.

انظر: **الأمة هي الأصل، قضايا الديمقراطية والفن وحرية التعبير**، (القاهرة: دار الكلمة، 2014). وكذلك، **الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة**، (القاهرة: دار الكلمة 2014).

المطلوبة في البحث للتحقق من المصالح الحقيقية العائدة، والمفاسد التي قد تتستر تحت غطاء المصلحة، وتظهر في مآل التطبيق على الصعيد السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

المدرسة الرابعة: مدرسة التمحيص[21]

يتميز اقتراب هذه المدرسة البحثي بإدراك النماذج الغربية بعمق شديد، شرحًا، وتفسيرًا، وتحليلًا، ونقدًا، باستيعاب تامٍ، مع إلمام بالكليات الشرعية والنموذج المعرفي والفلسفي الإسلامي، والعلاقة بين المساحات المختلفة ومدى تداخل كل منهما بالآخر، وإدراك واستيعاب النظريات السياسية التي كتبها الأئمة الكبار في التراث السياسي الإسلامي ومعرفة الوظائف السياسية للحاكم ومكونات الدولة ومقاصد الأدوات ووظائفها، ولو لم يُلموا بكل الجزئيات الفقهية والنظر الجزئي الخاص بصنعة استنباط الأحكام –وهذا بلا شك محل نقد معتبر– لكن أثره في المجال السياسي والنظريات السياسية أخف وطأة ممن غاب عنه النظر الكلي وانشغل فقط بالنظر الجزئي، فما استطاع قراءة جزئيات غيره من خلال منظوره الكلي، فضلًا عن مقاربته من خلال منظوره المقاصدي[22].

---

[21] للمزيد حول هذه المدرسة، انظر أطروحات:

الدكتورة هبة رءوف عزت، **نحو عمران جديد**، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2016).

المستشار طارق البشري، **التجدد الحضاري**، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2016). أيضا لنفس المؤلف: **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**، (القاهرة: دار الشروق، ط2، 2005). و**الوضع القانوني بين الشريعة والإسلامية والقانوني الوضعي**، (القاهرة: دار الشروق، ط2، 2005). و**منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامي**، (القاهرة: دار الشروق، ط2، 2007).

الدكتور أحمد داود أوغلو، **العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية**، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، يناير 2006).

[22] انظر على سبيل المثال: ما نبه عليه المستشار طارق البشري من عدم دقة المقارنات "الجزئية" لنظم تعددية إسلامية بأخرى غربية، دون اعتبار للنسق العام وللمعنى الوظيفي لهذه النظم الجزئية، حيث كتب –مثلًا– يقول: "وجه المشكل يتأتى من أننا نطرح سؤالًا يقارن جزئيات بجزئيات، ونحن إذ نفعل ذلك، قد لا نتنبه إلى المغايرة الحادثة بين النسق الكلي الذي يدور فيه كل من طرفي المقارنة. فنظام "تعدد الأحزاب"، هو نظام جزئي مرتبط

والحقيقة أننا أصبحنا نعيش في واقع ليس واقعنا ولا من فكرنا ولا من صناعتنا؛ بل هو واقع أنشأه غيرُنا، وتكوَّن نتاجًا لتفاعلاته ونماذجه الخاصة، ثم تم تصديره لنا قبل الاستعمار بقليل على الصعيد القضائي والمؤسسي، ثم أصبح بعد الاستعمار متغولًا وثابتًا حتى أصبحنا نعيش فيه ويعيش فينا، وهو واقع ليس وليد الحضارة الإسلامية بل هو وليد حضارات أخرى؛ لذا كان التمحيص والنقد بالمقاربة مع فلسفة المقاصد الشرعية أمرًا بالغ الأهمية.

وجدير بالذكر أن العلاقة والمسافة بين المدرستين الثالثة والرابعة ليست حدية فاصلة، بل هناك نقاط يتوافق عليها الطرفان، بل قد نقول: إن المدرسة الثالثة هي المحطة التي مرَّ من خلالها أهل المدرسة الرابعة. وحين يتم تبادل المعارف فثمة اتفاقات تتولد. بل هناك من هو من أهل مدرسة الرفض التام، ورفض المنجزات الغربية، والنموذج السياسي الحديث، جملة وتفصيلًا، لأسباب قد يُتفق معه في بعضها، ويمكن البناء عليها؛ إلا أن عدم هضمه واستيعابه للنموذج الغربي وتطوراته ومراحله لم يمكنه من فهم واقعه الذي يعيش فيه، فهو في الحقيقة أصبح يعيش في واقع آخر غير واقعه، فأصبح محاصرًا به عاجزًا أن يبني نموذجًا آخر عوضًا عن النموذج الذي ينتقده، واختار العزلة والهروب من مواجهة الإجابة على أسئلة التحديات الحضارية الكبرى والتاريخية.

ويتميز هذا الاقتراب المنهجي بخصيصتين رئيستين:

أولًا: إدراك واستيعاب الإطار الحاكم والنموذج التفسيري، بل النماذج التفسيرية، التي قامت عليها الحضارة والحداثة الغربية، وفهم سياقاتها الاجتماعية والسياسية والثقافية/الدينية، ومن ثمَّ فهم يمتلكون فهمًا دقيقًا وعلميًا لما حولنا من أدوات ومساحات سياسية، لم يحظَ كثير من الشرعيين بإدراكها والإلمام بها، ومن ثمَّ فهم من حيث امتلاك التصور السياسي الحديث أصحاب خبرة وتخصص.

ثانيًا: عدم إدراك كثير منهم لتفاصيل الفقه وفلسفة أحكامه، وفهم سياقاته الاجتماعية والسياسية في حينه، فيقع كثير منهم في أسر مأزقين:

بالتكوين الكلي الذي تقوم به الدولة في النظام الغربي الحديث". طارق البشري، **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**، مرجع سابق، ص69.

أولهما: التعميم والإطلاق قبل الاستقراء، والانطباع قبل الاطلاع.

ثانيهما: قراءة هذا التراث الفقهي بكل فروعه، بما فيها السياسي، بعين الواقع المعاصر وأدواته وعلومه؛ فيقعون في خطأ منهجي، وهو الحكم على تراث ومنهج بأدوات واقع ومنهج آخر مختلف عنه فلسفيًا وبنيويًا. فقليل من هؤلاء الباحثين والمتخصصين -من ذوي هذا الاقتراب- قد قام باستقراء ما كتب في التراث السياسي الإسلامي، وفي تضاريس الفقه وجغرافيته، وما يطلقون عليه -ويكأنه عيب- "التفاصيل الجزئية"، إضافة إلى أنهم يأخذون بعض هذه التفاصيل الجزئية للفقه باقتطاعها من سياقاتها، ويتورطون في أحكام متسرعة، متناسين أن العلوم إنما هي نسق متكامل ومتناغم، إذا فات عن فهمك بعض أجزائه؛ اختل ميزان الفهم في الأجزاء المتبقية.

والحقيقة أن ذوي هذا الاقتراب متفاوتون في درجة تحقق هذه الخصيصة الثانية، فعدد ليس بالقليل منهم تجد لديه فهمًا حقيقيًا للفقه ولو في صورته الكلية، وكذلك على مستوى المساحات الجزئية العامة، على مستوى أبواب الفقه وفصوله. وسلبيات هذا الاقتراب نتيجة للخصيصة الثانية، قلما تظهر في كثير من مسائل العلم السياسي المعاصر، إلا لو امتدت الأداة البحثية إلى مساحات دقيقة، أو قطعت أشواطًا من البحث بعيدة فيتم التطرق إلى ما شابه من المسائل الخلافية، وهو أمر نادر ليس بالمنتشر.

ومن ثمَّ فإن رؤية هذه المدرسة للمصلحة وتطبيقاتها تعد من أفضل المدارس السابقة، والمنهجيات المتبعة على الصعيد السياسي والاجتماعي والاقتصادي؛ نظرًا لتمكنهم من الإطار الكلي، وإمكانية تحقيق المقاربات وقياس المآلات وإدراك الفوارق والاختلافات، مما يساعدهم في تحقيق المناط وضبط التصورات. ويساعدهم تخصصهم على إدراك ما يدخل في المصلحة المعتبرة وما لا يدخل فيها، كما تتجلى لهم أوجه المفاسد التي قد تخفى على غير أهل الاختصاص[23].

---

[23] انظر: هبة رءوف عزت، **حرية التعبير والتعددية في التصور الإسلامي**، (مجلة رؤى، السنة الثالثة، عدد 14، شتاء 2012). وانظر كذلك بحثها حول (**تفكيك العلمانية من المواجهة للاشتباك لما بعد الدولة**)، (مجلة رؤى، العدد 24/23، سنة 2004).

الفرع الثالث: مصادر المصلحة.. من أين نعرف المصلحة ونستنتجها؟

يعد هذا السؤال من أهم الأسئلة الخلافية التي من خلالها يمكن استظهار أوجه الخلاف والمقارنة بين نظرية المصلحة في التصورين الإسلامي والوضعي، فمن أين نقرر كون هذا الأمر مصلحيًا من عدمه؟ وهل هو تفكير عقلي مادي بحت يعتمد ما تبدو أنها مصالح وإن كان باطنها أنها مصالح موهومة؟ وهل العقل فقط هو ما يحدد كون هذا الأمر مصلحيًا أم لا؟ وإن كان العقل وحده –وله في الاعتبار الشرعي تقدير كبير– فأي عقل نقصد؟ وما هو مفهوم العقل في أذهاننا؟ هل هو العقل المجرد عن القيم والأسس الأخلاقية والأبعاد المتجاوزة للواقع؟ فنقيس المصالح بمعيار ضيق ومحدود في حدود المرئي والمتجسد والضيق؟ أم إن العقل كما قصد الإمام **الغزالي** حين وصف الوحي بأنه عقل من الخارج، والعقل بأنه وحي من الداخل، في تشبيه متماسك لعدم استقلالية العقل دون توجيه الوحي، وفي الوقت ذاته عن تعزيز قيمة العقل ودوره المحوري في الاستنباط والاجتهاد، وبإظهار جليّ لعدم تعارض العقل والوحي، حيث إن العلاقة بينهما دائمًا كانت التكامل وليس التعارضٍ أو التقابل كما شاع عند كثير من النخب الثقافية مؤخرًا، حيث إن مقابل العقل الجنون، وليس النص. وإنما مقابل النص هو المنهج، أي: منهج الاستنباط والفهم والتنزيل.

وحول الإجابة عن هذا السؤال، يقول الأستاذ الدكتور محمد كمال الدين إمام: "للمعرفة مصادر ثلاثة أساسية هي: الوحي والعقل والحس؛ الوحي الذي يسدد الفطرة، والعقل الذي يستنبط الفكرة، والحس الذي ينظم الخبرة. والمصلحة تأخذ من الوحي الحِل والحرمة، ومن العقل الصواب والخطأ، ومن الحس ما هو نافع وما هو ضار، وفي هذه الثلاثية تتجلى جدلية النص والواقع، وتفاعل الكلي والجزئي، وكما يقول **الشاطبي** فإن: كل أصل لم يشهد له نص معين، وكان ملائمًا لتصرفات الشرع، ومأخوذًا معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه، ويرجع إليه إذا كان هذا الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعًا به.. فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين، فقد شهد له أصل كليٌّ، والأصل الكلي إذا كان قطعيًا قد يساوي الأصل المعين، وقد يربي عليه بحسب قوة الأصل المعين أو ضعفه. والأصل الكلي هو الذي يجمع المتفرقات، ويربط بين عناصر المقاصد الثلاثة: التعليل والمصلحة ومآلات الأفعال، والتعليل على مستوى التجريد يقين إيماني؛ لأننا ندين لله بأن أحكام الشريعة كلها تنطوي على حكم ومصالح ومنافع، وعلى قدر فهم النصوص يكون

العلم بالمصالح على تعدد مفاتيحها، وتنوع مسالكها، وهكذا تتحرر المصالح من إسار المعجم إلى عالم المعاني وآفاق السياق. وعندما يتحرك النص يدور مع مصالحه تنزيلًا، حيث تصبح قاعدة **ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب** إذنًا بالتطبيق لوجود المحل، أو امتناعًا عن التطبيق لغياب المحل، وغياب المحل لا يعني غياب الخطاب الذي له حضوره الإيماني في كل لحظة، وحضوره التشريعي بتعين وقائعه وأوصافه؛ ذلك لأن الأفعال -كما يقول **الشاطبي**- لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة الحكم، فلا يكون الحكم عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمل ذلك المطلق أو ذلك العام وهذا هو تحقيق المناط الذي تدق معالمه وقد تستغلق عندما نتجاهل الصلة الوثيقة بينه وبين خطاب الوضع وما يفرضه من أسباب وموانع وشروط؛ لأن دائرة خطاب الوضع هي الميدان الأصيل لاجتهاد تحقيق المناط حتى يتعين إنزال النص، أو يصبح عدم تنزيله متعينًا"[24].

ويعتبر الباحث أن المصالح والمقاصد بينهما تقاطع يصل في بعض المساحات إلى التماهي والتطابق، مع الاعتبار بأن المصالح هي أهم وأعظم مكونات المقاصد، ولكن الباحث يعتبر أن جميع المقاصد مصالح، وأن كل المصالح مقاصد، وإن كانت المقاصد أعلى رتبة، وأكثر تجريدًا، وبمثابة البوصلة للمصالح التي تحاول أن تتشكل بها وتتكون من خلالها؛ ولذا:

أ- فإن المقاصد تعتبر من أهم مصادر المصلحة ووسائل معرفتها.

ب- كما أن الوحي كذلك من أول هذه المصادر بجميع ما يشتمل عليه من مقاصد وأحكام وفلسفة وسنن وقيم.

ج- وكذلك التجريد والتجربة واختبار السعادات وسننها ومعرفة الصالح والضار، وهو ما عبر عنه **العز بن عبد السلام** بقوله: "وأما مصالح الدنيا وأسبابها، ومفاسدها وأسبابها، فمعروفةٌ بالضرورات والتجاربِ والعادات والظنونِ المعتبرات... ومَنْ أراد أن يعرف المناسِبات والمصالح والمفاسد، راجحَها ومرجوحَها، فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يَرِدْ به، ثم يبني عليه الأحكام، فلا

---

24 محمد كمال الدين إمام، **المصلحة في المصطلح المقاصدي**، مرجع سابق، ص49-50.

يكاد حكمٌ منها يخرج عن ذلك، إلا ما تعبَّد اللهُ به عباده، ولم يَقِفْهُم على مصلحته أو مفسدته"[25].

د– ثم يأتي دور العقل ويتقاطع مع جميع هذه الدوائر، دائرة النص والوحي، فيكون للعقل دور في تفسير النصوص تفسيرًا مصلحيًا[26]، وكذلك إدراك السنن واتباعها باستخلاصها والنظر في تجارب الأمم وما جرى عليه مصالح قيامها وأسباب سقوطها. ثم تأتي النقطة الأكثر جدلًا وهي دور العقل في تقدير المصالح ومدى إدراكه لها، وهي المسألة المعروفة في علم الكلام بالتحسين والتقبيح. وهو ما سنتناوله في الفرع التالي.

الفرع الرابع: المدارس العقدية في التحسين والتقبيح

تأسست **مدارس ثلاث** حول إدراك المصالح بالعقل (مسألة التحسين والتقبيح): **المدرسة الأشعرية، والمدرسة الماتدريدية، والمدرسة المعتزلية.**

وتعتمد المدرسة **الأشعرية** أنه لا يوجد شيء حسن إلا بتحسين الشرع له، ولا يوجد شيء قبيح إلا بتقبيح الشرع له. أما دون تحسين الشرع وتقبيحه فلا حُسن ولا قبح، وكل الأمور على حد سواء. ويمكن النظر في هذا لما ورد عند الإمام **الشاطبي** حيث يقرر في المقدمة العاشرة أنه: "إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعًا، ويتأخر العقل فيكون تابعًا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل"[27]. ثم استدل على ذلك بأدلة منها: "ما تبين في علم الكلام والأصول، من أن العقل لا يحسن ولا يقبح"[28]، بمعنى أنه لا يقدر –ولا يملك الحق– على أن يحكم على الأشياء والأفعال بأنها حسنة أو قبيحة أي بأنها مصلحة أو مفسدة.

---

[25] عز الدين ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، تحقيق نزيه حماد وعثمان ضميرية، (دمشق: دار القلم، ط4، 2010)، 13/1-14.

[26] انظر: أحمد الريسوني، **نظرية المقاصد عند الشاطبي**، (القاهرة: دار الكلمة، 2010)، ص 224.

([27]) إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، 87/1.

([28]) **المرجع السابق**.

وأما لماذا كان العقل غير قادر على التحسين والتقبيح، فلأن الأشياء –حسب النظرة الأشعرية– ليست حسنة ولا قبيحة في ذاتها. فكيف يدرك العقل شيئًا (غير موجود) أعني حسن الأشياء وقبحها، أي صلاحها وفسادها. ويعضد هذا الإمام **الشاطبي** بقوله: "كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك، مما يختص بالشارع، لا مجال للعقل فيه، بناء على قاعدة نفي التحسين والتقبيح، فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما، فهو الواضع لها مصلحة، وإلا فكان يمكن –عقلًا– ألا تكون كذلك. إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح. فإذن، كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع، بحيث يصدقه العقل وتطمئن إليه النفس"(29).

ويؤكد هذا المعنى في سياق آخر، وبشكل أوضح، فيقول: "الأفعال والتروك –من حيث هي أفعال وتروك– متماثلة عقلًا، بالنسبة إلى ما يقصد بها؛ إذ لا تحسين للعقل ولا تقبيح"(30).

أمَا **المعتزلة** فيرون –وفقًا لتعريف الدكتور **أحمد الريسوني**– أن الحسن والقبح ذاتيان عقليان، أي إن الأشياء والأفعال والتروك موصوفة بالصلاح والفساد قبل أن يأتي حكم الشرع بذلك، وأن العقل يدرك ذلك ويثبته. ولكنهم لم يقفوا عند هذا الحد، بل ذهبوا إلى أن الإنسان العاقل مكلف بمقتضى عقله عند عدم وجود الحكم الشرعي، ما دام الحسن والقبح عقليين. ومعنى هذا أن الحكم الشرعي يثبت بالعقل كما يثبت بالسمع.

وأمَا **الماتريدية** ومن وافقهم أو وافقوه من أهل التحقيق والإنصاف –والكلام لا يزال للدكتور **أحمد الريسوني**–، فقد أثبتوا كون الحسن والقبح ذاتيين عقليين. ولكنهم لم يرتبوا على ذلك ما رتبه المعتزلة، ولم يعتبروا أن التكاليف والأحكام الشرعية تثبت بمجرد العقل، بل لا بدَّ لذلك من السمع. ويعتبر الماتريدية الفرقة الوسط بين الأشاعرة والمعتزلة في مسألة الحسن والقبح والتكليف وعلاقة الشرع بهما[31].

---

[29] **المرجع السابق**، 315/2.

[30] **المرجع السابق**، 333/2.

[31] أحمد الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص 236-237.

ومما يؤخذ على بعض أئمة المدرسة الأشعرية أنه في سياق التدافع مع تطرف المدرسة المعتزلية دفعهم هذا إلى إنكار بعض البدهيات دفاعًا وغيرة على الدين والشريعة، وهو ما حدا ببعض أئمة الأشعرية إلى التلميح لهذا، والتلميح بالانتصار لمذهب الماتريدية – وهو مذهب الحنفية الكلامي. فهذا إمام الحرمين الجويني، يقول: "ولسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك وابتدار المنافع الممكنة، على تفصيل فيها –وجحد هذا خروج عن المعقول– ولكن ذلك في حق الآدميين. والكلام في مسألتنا مداره على ما يحسن أو يقبح في حكم الله تعالى"[32]. ويوجد أيضًا إضافة إلى الإمام الجويني عدد من أئمة الشافعية –وهم أشاعرة بطبيعة الحال– قد عرفوا بمخالفتهم الصريحة للنظرة الأشعرية في مسألة التحسين والتقبيح، وانتصروا لإثبات الحسن والقبح الذاتيين والتحسين والتقبيح العقليين. قال ابن القيم: "واختاره من أئمة الشافعية الإمام أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير، وبالغ في إثباته، وبنى كتابه "محاسن الشريعة" عليه، وأحسن فيه ما شاء. وكذلك الإمام سعيد بن علي الزنجاني، بالغ في إنكاره على أبي الحسن الأشعري القول بنفي التحسين والتقبيح، وأنه لم يسبقه إليه أحد. وكذلك أبو القاسم الراغب، وكذلك أبو عبد الله الحليمي، وخلائق لا يحصون"[33].

ويوجد كذلك الإمام **العز بن عبد السلام**، حيث يقول: "معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروفة بالعقل، وكذلك معظم الشرائع؛ إذ لا يخفى على عاقل – قبل ورود الشرع – أن تحصيل المصالح المحضة، ودرءَ المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمودٌ حَسَنٌ... واتفق الحكماء على ذلك. وكذلك اتفقت الشرائع على تحريم الدماء والأبضاع والأموال والأعراض... وإن اختُلِف في ذلك، فالغالب أن ذلك لأجل الاختلاف في الرجحان والتساوي"[34].

ويعلق الدكتور **أحمد الريسوني** على هذا قائلًا: "على أن إنكار ما في الأفعال من صلاح وفساد، ومن نفع وضرر وأن العقول تدرك من ذلك الشيء الكثير، ليس فحسب خروجًا

---

[32] أبو المعالي الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، (قطر: وزارة الأوقاف، ط1، 1399هـ)، 91/1.

[33] ابن قيم الجوزية، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، (بيروت: دار الكتب العلمية)، 42/2.

[34] عز الدين ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مرجع سابق، 1/7-8.

عن المعقول، وإنما هو تجاهل وتعطيل للدلالات الصريحة لكثير جدًّا من النصوص الشرعية"[35].

فقد أمر القرآن الكريم بفعل الخير والصلاح والمعروف ونهى عن الشر والفساد والمنكر، وأمر بالعدل والإحسان، ونهى عن الفحشاء والبغي، وأخبر أنه أحل الطيبات وحرم الخبائث.

فلولا أن لهذه المأمورات وهذه المنهيات معانيَ يعرفها المخاطبون لما كان لمخاطبتهم بها فائدة. فمن يستطيع أن ينكر أن الناس كانوا يوم خوطبوا بها على إدراك واضح لمحتواها ومعناها؟ وأنهم خوطبوا على أساس ذلك الإدراك؟ بل إنهم كانوا يقدرونها قدرها؛ ولهذا عرفوا أن من يأمر بهذا الخير وبهذا الصلاح، وينهى عن هذا الشر وهذا الفساد، ولا يتجاوزهما، لا يمكن أن يكون كاذبًا، ومن هنا بادر عدد من فضلاء العرب إلى الإسلام لمجرد تقديرهم لما دعا إليهم من حق وصلاح، وما نهى عنه من ضلال وفساد.

ومن ذلك ما رواه ابن ماجه عن علي رضي الله عنه، قال: "أمر الله نبيه أن يعرض نفسه على قبائل العرب، فخرج فوقف على مجلس قوم من شيبان بن ثعلبة في الموسم، فدعاهم إلى الإسلام وأن ينصروه. فقال مفروق بن عمرو – منهم –: إلام تدعونا أخا قريش؟ فتلا عليهم النبي صلى الله عليه وسلم: **{إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ} [النحل: 90]**. فقال: دعوت والله إلى مكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال. ولقد أفك قوم كذبوك وظاهروا عليك"(36).

وكذلك ما قالته أم المؤمنين السيدة خديجة رضي الله عنها، في القصة الواردة في بدء الوحي، حيث عاد إليها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد أصابه من هول الوحي ما أصابه، فقصَّ عليها الخبر وقال: "**لَقَدْ خَشِيتُ عَلَى نَفْسِي**"، فَقَالَتْ خَدِيجَةُ: "**كَلَّا وَاللَّهِ**

---

[35] أحمد الريسوني، **نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية**، (القاهرة: دار الكلمة، ط1، 1997م)، ص 239.

([36]) عن تفسير العلامة الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، 259/14.

مَا يُخْزِيكَ اللَّهُ أَبَدًا، إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ، وَتَحْمِلُ الكَلَّ، وَتَكْسِبُ المَعْدُومَ، وَتَقْرِي الضَّيْفَ، وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الحَقِّ"[37].

والتأمل في هذا الموقف، وفي هذا القول، **ينبغي أن يوجه إلى ثلاثة جوانب منهما**، كلها تشهد بالحسن والقبح الذاتيين العقليين:

1– الرسول صلى الله عليه وسلم كان متخلقًا بهذه الأخلاق قبل الوحي وقبل البعثة، مستسحنًا إياها بعقله السليم وفطرته النقية.

2– السيدة خديجة رضي الله عنها، تستحسن أيضًا هذه الفعال الكريمة، وترتضيها من زوجها، وتعتبرها من مكارمه وفضائله. وليست مستندةً في هذه إلى أي حكم شرعي.

3– السيدة خديجة توقن أن هذه الأفعال لا يمكن أن تلقى من الله إلا الرضى والمحبة، ولا يمكن أن يلقى صاحبها من الله إلا الرعاية والتكريم والجزاء الحسن.

إضافة إلى أن الله سبحانه وتعالى قد وصف عددًا من الأشياء والأفعال بالحسن والقبح؛ كوصفه الخمر والميسر والأنصاب والأزلام بأنها (رجس)، وكوصفه الزنى بأنه (كان فاحشة وساء سبيلًا)، وكوصفه بأنه (أذى). فهل كانت هذه المواصفات قبيحة فاسدة قبل مجيء النص؟ ومنذ متى كانت؟ أم إنها لم تتصف بالضرر والأذى إلا بعد أن جعلها النص كذلك؟ حيث إن الله تعالى لم يخبرنا بأن الخمر والميسر قد صارت رجسًا، وأن الزنى قد صار فاحشة، وأن المحيض قد أصبح أذى، بل يخبرنا وينبهنا على ما هي عليه، ليرتب على ذلك التحريم والتحذير.

وقديمًا تعلل المشركون – فيما كانوا عليه من فواحش – بكونها من فعل أسلافهم، وأن الله أمر بذلك، فزجرهم الله تعالى بقوله: **وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (28) قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ ۖ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ۚ كَمَا**

([37]) أخرجه البخاري في صحيحه، **كتاب بدء الوحي**، برقم (3)؛ ومسلم في صحيحه، **كتاب الإيمان**، باب بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، برقم (160)، من حديث عائشة رضي الله عنها.

بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ(29) [الأعراف: 28، 29]. قال الإمام ابن تيمية: "فإنه أخبر عن نفسه في سياق الإنكار عليهم أنه لا يأمر بالفحشاء... فعلم أنه لا يجوز عليه الأمر بالفحشاء وذلك لا يكون إلا إذا كان الفعل نفسه سيئًا... وهذا قول من يثبت للأفعال في نفسها صفات الحسن والسوء، كما يقول أكثر العلماء"(38).

ولقد كتب الإمام ابن قيم الجوزية فصولًا بديعة وحاسمة في الموضوع، وذلك في الجزء الثاني من كتابه "مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة". ومن بين الأدلة الكثيرة التي أفاض في ذكرها وبيان دلالتها، قوله عز وجل: **الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۙ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ [الأعراف: 157]**. قال: "فهذا صريح في أن الحلال كان طيبًا قبل حلِّه، وأن الخبيث كان خبيثًا قبل تحريمه. ولم يستفد طيب هذا وخبث هذا من نفس الحل والتحريم لوجهين اثنين:

أحدهما: أن هذا علم من أعلام نبوته التي احتج بها على أهل الكتاب، فقال: فلو كان الطيب والخبيث إنما استفيد من التحريم والتحليل، لم يكن في ذلك دليل. فإنه بمنزلة أن يقال: يحل لهم ما يحل لهم، ويحرم عليهم ما يحرم عليهم وهذا أيضًا باطل، فإنه لا فائدة فيه. وهو الوجه الثاني فثبت أنه أحل ما هو طيب في نفسه قبل الحل. فصار منشأ طيبه من الجهتين معًا. فتأمل هذا الموضع حق التأمل، يُطلعك على أسرار الشريعة ويشرفك على محاسنها وكمالها، وبهجتها وجلالها، وأنه من الممتنع في حكمة أحكم الحاكمين أن ترد بخلاف ما وردت به. وأن الله تعالى يتنزه عن ذلك كما يتنزه عن سائر ما لا يليق به. ومما يدل على ذلك قوله تعالى: **قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا**

---

[38] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995)، 8/15.

تَعْلَمُونَ [الأعراف: 33]، وهذا دليل على أنها فواحش في نفسها، لا تستحسنها العقول فتعلق التحريم بها لفحشها"(39).

ويعلق الدكتور **أحمد الريسوني** على هذا قائلًا: "والحقيقة أن الذين تورطوا من الأشاعرة في إنكار الحسن والقبح الذاتيين وإنكار التحسين والتقبيح العقليين، إنما انجروا إلى ذلك بفعل الصراع الجدلي الطويل مع خصومهم المعتزلة. ومعلوم أن الإمام أبا الحسن الأشعري -وهو أول قائل بهذا- قد تخرج -ثم خرج- من حلقة المعتزلة. وبهذا فإن الأشعرية ولدت من الصراع، ونبتت في الصراع. ولم تزد الأيام، بل القرون، بعد ذلك هذا الصراع إلا استفحالًا وتغالبًا. وأصبح "رد الفعل" ضد المعتزلة سمة بارزة - بل طاغية - في الفكر الأشعري"(40).

---

(39) ابن قيم الجوزية، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، مرجع سابق، 2/6-7.

(40) انظر: أحمد الريسوني، **نظرية المقاصد عند الشاطبي**، مرجع سابق، ص 244.

الفصل الرابع:

تصورات العدل في الفكر الإسلاميّ المُعاصر

هشام فهمي

أحمد نصر

مقدمة: العدل في اللغة والاصطلاح والتصور القرآنيّ

يتناول هذا البحث المحطات الرئيسة في تصور المفكرين الإسلاميين عن مفهوم "العدل/العدالة" منذ سقوط الخلافة الإسلامية عام 1924م وحتى اندلاع الثورات العربية في عام 2011م؛ محاولًا تقديم خريطة عامة لتصورهم عن المفهوم، والوقوف على بعض القضايا التي تطرحها خريطتهم المفاهيمية. ثم محاولة الوصول إلى فتح أبواب التفكير بشأن العدالة في الاجتماع الإسلاميّ.

بمُطالعة الأصل اللغويّ للعدالة، سنجد أنه جاء ذكر العدل في لسان العرب لابن منظور في مادة (ع-د-ل):"العدل ما قام في النفوس أنه مستقيم وهو ضد الجور"[1]، ثم ذكر الاستخدامات اللغوية لمادة عدل والتي تدور في بحث اسم الله العدل ومسائل عدالة الولاة وعدالة القضاة والحكم بالحق، وأخيرًا وصف الناس؛ فيُوصف الرجل والمرأة بأنهما عدلٌ أو ذوا معدلةٍ أي بكونهما مقبولَي الشهادة في القضاء والمنازعة. بالإضافة إلى دلالات عدة: الاستقامة بما يحمي من الاعوجاج والميل نحو الهوى، والاتزان بما يمنع التأرجح، والمساواة في الدرجة بين الناس والأشياء؛ فيُقال إن عديل المرء هو شريكه ومساويه، ومن عدل بالله شيئًا فقد أشرك به.

---

[1] أبو الفضل ابن منظور المصري، **لسان العرب**، (بيروت: طبعة دار صادر، المجلد الحادي عشر)، ص430-431.

وقد ذُكر لفظ العدل في القرآن في مقام الشهادة والفصل في المنازعة فقال الله تعالى: **"فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا"[الطلاق: 2]** في معرض الحديث عن مسألة الطلاق وما يكون فيها من أمرٍ بالمعروف. يقول الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في هذا المعنى في تفسيره التحرير والتنوير: " فالمعروف في الإمساك: حسن اللقاء والاعتذار لها عما فرط والعود إلى حسن المعاشرة، والمعروف في الفراق: كف اللسان عن غيبتها وإظهار الاستراحة منها"[2]، ثم ما يتبع ذلك من إشهاد العدول من الناس على ما نتج من الإمساك أو المفارقة. يذكر سيد قطب في تفسير الظلال معنى قريبًا آخر في مسألة الطلاق ينطلق من بيان السنن الإلهية في الكون قائلًا: "وقد تضمنت هذه السورة بيان الوقت الذي يمكن أن يقع فيه الطلاق الذي يقبله الله ويجري وفق سنته"[3]، ثم يُكمل: "يقف الإنسان مدهوشًا أمام هذا الحشد من الحقائق الكونية الكبرى في معرض الحديث عن الطلاق أمام هذا الاحتفال والاهتمام[4]". وقد اجتمعت في الآية معاني العدل مقترنة بالتروي ومُراعاة دقة الحكم واتزانه واقترانه المعروف والمبادرة به؛ وكأن العدل متمثلٌ في: شهادة أهل العدل حاكمًا وشاهدًا على الحال وما يترتب عليه، والمظلة التي يجتمع تحتها حتى المتخاصمون والممسِكون والمفارقون. وقد جاء العدل بصيغة الفعل في قوله تعالى: "وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ" [الأعراف: 181]، وقال ابن جريج: "ذكر لنا أن نبي الله صلى الله عليه وسلم قال: **هذه أمتي! قال: بالحق يأخُذون ويعطون ويَقْضُون**"[5].

[2] محمد الطاهر ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، سورة الطلاق، ص307-.308، https://goo.gl/RLYEfK

[3] سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ص 3592، https://is.gd/sUm7nx

[4] **المرجع السابق**، تفسير سورة الطلاق، وفيه أدب نفيس عن الأسرة وما يترتب على صلاحها من الاستقامة في المجتمع.

[5] للاطلاع على تفسير الآية: https://is.gd/3ktyBD

وأما "العدالة" اصطلاحًا عند الفقهاء والمحدثين فترجع إلى معنى واحد، وهو أنها: "ملكة، أي: صفة راسخة في النفس، تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة[6]". والمعنى نفسه ذكره الدكتور فوزي خليل عن الصلاحية الأخلاقية المؤهلة للقيام بدور الحل والعقد أو العدالة باعتبارها قيمة ضابطة للحركة والممارسة[7] في أثناء حديثه عن عنصري تصور العدل في الفقه السياسي الإسلامي ودور عدول أهل الحل والعقد في بناءات العدل في الإسلام، المستنبط من قوله تعالى: "**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ"[المائدة: 8]**. أو كما يقول حامد ربيع في بحثه عن العدالة كقيمة سياسية وأخلاقية: "إن العدالة في حقيقتها علاقة بالآخرين، وهي بهذا المعنى نوع من أنواع التعامل أو منطلق لمفهوم النُبل في الحركة أساسه الأول هو أن العلاقة علاقةٌ إنسانية". وبالرغم من وضوح المعنى المتواتر في اللغة والاصطلاح الذي لا يفارق مدلولات الاستقامة والتوسط واتباع الحق والمداومة عليه، فإن هناك غموضًا في المفهوم، ويرى حامد ربيع أن: "التعريف بالعدالة حتى هذه اللحظة يمثل إحدى المهام الصعبة التي لم يستطع أن يواجهها الفقه السياسي بصراحة ووضوح"[8]. وعليه، تظهر الصعوبة في التعريف حين يدخل المفهوم إلى حيز المسألة الاجتماعية بتعقداتها وتشابكاتها مع القيم والإجراءات ومنطق المصالح والمواءمات في لحظات الصراع؛ حين يظهر مفهوم العدل مرتبكًا مُستخدمًا من كلا المتصارعين وكأنه أصبح لفظًا دالًا مُنفصلًا عن مدلوله.

يأتي هذا البحث محاولًا الوقوف على تصور المفكرين الإسلاميين عن مفهوم العدل/العدالة. والسعي إلى خط خريطة عامة للأنساق الإسلامية على طول الفترة المشار

---

[6] عماد السيد الشربيني، **عدالة الصحابة رضي الله عنهم في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية ودفع الشبهات**، (مصر: دار الإيمان للطبع والنشر التوزيع، 2006)، ص 16.

[7] د. فوزي خليل، **دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم**، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، سلسلة الرسائل الجامعية 28)، ص 236.

[8] د. حامد ربيع، **نظرية القيم السياسية**، (دفاتر مركز الحضارة للدراسات السياسية، كتاب غير منشور)، الفصل الثالث: نظرية القيم التابعة.

إليها والوقوف على بعض تداعياتها. وقد قُسم البحث إلى: مقاربة، وأربعة مباحث رئيسة، يتناول كل منها محطة مهمة في تلك الأنساق، ثم خاتمة.

يتناول المبحث الأول الفترة منذ سقوط الخلافة الإسلامية عام 1924م حتى أربعينيات القرن العشرين مركزًا على مفهوم "العدل" عند رواد تلك الفترة. وأما المبحث الثاني فيتناول فترة الأربعينيات حتى أواخر ستينيات القرن العشرين مركزًا على مفهوم "العدالة الاجتماعية" وتداعيته. وأما المبحث الثالث فيتناول موضوع "الاقتصاد الإسلامي" وبروز العولمة كمفهومٍ جديد في العلاقات الدولية، وكيفية الاشتباك مع مفهوم العدل في تلك السياقات. وأما المبحث الرابع فيتناول مفهوم "العدالة الانتقالية" لما أثاره من جدل مع الثورات العربية في عام 2011م وما تلاه.

المقاربة:

يسعى البحث إلى الوقوف على خرائط تصور الإسلاميين عن مفهوم العدل/العدالة بدءًا من سقوط الخلافة الإسلامية. ويعد الوقوف على هذه الخرائط أو لنقل الأنساق الفكرية ذا أهمية؛ نظرًا لأن مفهوم العدل مفهومٌ محوريٌ في الفكر الإسلامي؛ مفهوم له علاقة شديدة الصلة بالتصور عن إدارة الشأن الاجتماعي والسياسي[9]. وستكون مقاربة البحث هي استكشاف الأنساق الفكرية في نصوص الإسلاميين المكتوبة والمعاشة من خلال قراءة حاملة لإمكانية النظر في تحولات الأنساق وفهمها.

إن تحليل النصوص، وفقًا للمدارس والمقاربات المعاصرة، يمكن اختصاره في سؤال: السياق أم المؤلف[10]؟ ونظرًا لأن البحث يحاول أن الوقوف على خريطة الأنساق الفكرية حول مفهوم العدل، كما محاولة فهم تلك الأنساق؛ كان لزامًا أن تكون المقاربة جامعة بين

---

[9] د. مجيد خدوري، **مفهوم العدل في الإسلام**، ترجمة دار الحصاد، (دمشق: دار الحصاد للنشر والتوزيع ودار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى)، ص17-20.

[10] See: **Intertextuality**: **Theories and Practices**, ed. Michael Worton and Judith Still, (UK: Manchester University press, 1990), pp: 1-33

السياق والمؤلف، بصورة تجعل كلاهما في علاقة حوارية واسترجاعية. يدفع هذا إلى تبني مجموعة من المفاهيم المدخلية عِوضًا عن الأخذ بمقاربة أُحادية؛ هي: "المبدأ الحواري للغة" لميخائيل باختين، و"التعالي النصي" لجيرارد جينيت، و"المفاهيم المتنازع عليها" لوالتر جالي.

أما المبدأ الحواري للغة **Dialogism**، فهو مفهوم قدمه ميخائيل باختين محاولًا به أن يتخذ مدخلًا لفهم اللغة بعيدًا عن بنيتها النحوية المجردة[11]. فاللغة عنده ينطقها إنسان، وهذا الإنسان يحيا في سياق اجتماعي، وعن طريق تفاعلات كثيرة يظل هذا السياق في تحركٍ وتداخلٍ مركب؛ الأمر الذي يجعل فعل التلفظ بأي كلمة حاملًا لعلاقات بين مخاطِب ومخاطَب؛ كما أن هذا التلفظ يأتي دومًا استجابةً لكلمة تسبقه ومتوقعًا لكلمة تأتي بعده كاستجابة له[12]. فهنا تظهر الكلمة الإنسانية على أنها داخلة في سياق أوسع من مجرد بنيتها اللغوية الساكنة[13]. والنصوص، بمختلف أنواعها، لا تشذ عن تلك الطبيعة الحوارية عند باختين؛ فهي أيضًا داخلةٌ في سياقٍ أوسع من تلك البنية النحوية المجردة[14].

لكن، على الرغم مما قد يبدو للوهلة الأولى أنه تغليبٌ تامٌّ "لوفاة المؤلف" وذوبانه في السياق[15]، فإن باختين نفسه أقر أن المؤلف بإمكانه أن "يختار" كيف يعكس السياق،

---

[11] تزيفتان تودوروف، **ميخائيل باختين: المبدأ الحواري**، ترجمة: فخرية صالح، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996)، ص 16.

[12] Graham Allen, **Intertextuality**, New York: Routledge, the edition of Taylor & Francis e-library, 2006, pp:16-19

[13] نستخدم مصطلح "الكلمة الإنسانية" تبعًا لكلٍ من: باخيتن وتودوروف. حيث يريان أن آدم هو أول من تعامل مع الأشياء بموضوعية تامة؛ بحيث أعطى كل شيء اسمه. لكن "بعد هبوط آدم إلى هذا العالم لم تعد هناك أشياء بلا أسماء، أو كلمات غير مستعملة"، بمعنى أن بعد آدم صارت "الكلمة" داخلة في علاقة متشابكة لا يمكن الحكم عليها بموضوعية تامة. انظر: تودوروف، **ميخائيل باختين: المبدأ الحواري**، مرجع سابق، ص16، و: Allen, **Intertextuality**, p.21

[14] Allen, **Intertextuality**, pp: 21-33

[15] "وفاة المؤلف" هي عبارة أطلقها رولاند بارت في مقالٍ له عام 1968 يحمل الاسم نفسه؛ انظر: Roland Barthes, The Death of the Author, in: Roland Barthes,

ومن ورائه المبدأ الحواري نفسه، داخل نصِّه[16]. إن هذه الرؤية تفتح أفقًا لقراءة النص على أنه نصٌّ في حالة من الحوار مع نصوص سبقته، ومع نصوص يُتوقع منها أن تأتي كردٍ عليه. كذلك فهي تؤكد أن حالة النص ليست بمعزل عن السياق، وتؤكد أيضًا أن للمؤلف دورًا.

وعلى الرغم من اختلاف المنطلقات المعرفية بين باختين وجيرارد جينيت، فإن لهذا الأخير مفهومًا يُمكن ضمه إلى المبدأ الحواري سابق الذكر. فقد قدم جينيت مفهومَ "التعالي النصي" **Textual Transcendence** كمفهومٍ عام لقراءة العلاقة بين النصوص[17]. وفرَّع جينيت منه هذا المفهوم عدة علاقات تقوم بين النصوص[18]، نخص بالذكر منها العلاقة "النصية الما ورائية" **Meta-Textuality**؛ وعنى بها جينيت: وجود علاقة توحد نصين عبر عملية من التعليقات والاستدراكات دون ذكر أحدهما للآخر.[19]. ولأن البحث في الأنساق الفكرية قد يؤدي إلى وجود أكثر من نص مرجعي

Image, **Music**, **Text**, ed. and trans. Stephen Heath, (London, Fontana Press, 1977), p.142.

وقد خضعت هذه العبارة لعدة تأويلات، لكن ما يجمعها هو: توكيد بارت أن "المؤلف" لا يملك أي سيطرة على نصه بأي حالٍ من الأحوال؛ فأصل أي نص ليس مؤلفًا واحدًا وإنما هو تداخلات عدة بين نصوص وكلمات وسياقات. انظر: Allen, **Intertextuality**,p.72.

[16] فمثلًا: يرى باختين أن فيودور ديستيوفسكي أقام رواياته بطريقة تقوم فيها كل شخصية بعكس رؤية محددة عن الواقع، في حين عزل ديستيوفسكي نفسه عن إبراز إحدى الرؤى على أنها متفوقة على سائر تلك الرؤى؛ فهنا اختار المؤلف بنفسه كيف يصيغ روايته تماشيًا مع المبدأ الحواري، وكان من الممكن أن يصيغها بطريقة أحادية تمامًا. انظر: Allen, **Intertextuality**, p. 24

[17] Gerard Genette, **Paratexts**: **Thresholds of Interpretation**, trans. Jane Lewin, New York: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1997, XVIII

[18] Ibid.

[19] Ibid., p: 3

ما ورائي، فنذكر أيضًا مفهوم "المعمار النصي" **Archi-textuality**، الذي عنى به جينيت: الشبكة الكلية من الخطابات وأشكال التعبير والتصنيفات التي تساهم في إنتاج نص ما[20]. وقد تتعدد شبكة النصوص الماورائية تلك عند الإسلاميين سواء كانت نصوصًا قرآنية حاكمة أو أخرى متأثرة بسياقات تاريخية أو ثقافية حيث تتجاور جميعها في بنية النص المعمارية.

وهنا تبدأ الخيوط في التشابك؛ إذ لسنا نأخذ من جينيت سوى هذا المستوى التحليلي للعلاقة بين النصوص -سواء بين نص ونص مرجعي بعينه، أو بين نص وشبكة من النصوص المرجعية- الذي يُمكن أن نضيفه إلى مستوى العلاقة بين النصوص السابقة والتالية التي أشار إليها باختين، مع التركيز على النصوص السابقة تحديدًا؛ لأنها في هذه المقاربة تُمثل أكثر من كونها نصوصًا، فهي نصوص حاكمة.

وتوفر هذه المقاربة المزدوجة للنص ولعلاقته بمؤلفه، ومن ورائه السياق ككل، إمكانيةً للنظر في الخريطة الفكرية للنسق الإسلامي المراد بحثه، بصورة تُمكِّن من: ربط النص بنصوصٍ مرجعية، ومن ربط النص بسياقه.

وبالالتفات إلى مفهوم العدل، نجد أن تضمينه في تلك المقاربة يمكن أن يأتي عبر مفهوم آخر قدمه والتر جالي حول طبيعة المفاهيم الأساسية[21]. حيث يرى جالي أن هناك ثُلة من المفاهيم المفتوحة لتأويلات متعددة تحمل في جوهرها طبيعةً مُتنازَعة لا تقبل تسوية نهائية. هي ذات المفاهيم القيمية، والتي يُحكم عليها وفقَ شبكة معقدة من التفاعلات المفاهيمية، ويبرز أحد مكوناتها دون الآخر متى وُضعت محل التنفيذ، والتي تقبل إدخال تعديلات فيها، وتُستخدم دافعًا وهجومًا[22].

---

[20] Ibid.

[21] W.B. Gallie, **Essentially Contested Concepts**, *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 56, (1955-1956), pp: 167-198

[22] Ibid., 180-188

وبتضمين تلك الرؤية لانفتاح المفاهيم في المقاربة الثنائية سالفة الذكر، يظهر مفهوم العدل/العدالة على أنه مفهوم أتى في سياق معين عن طريق مؤلفين لهم دور: فهو مفهوم مرتبط بسياقه، ومرتبط بشبكة من العلاقات النصية الماورائية، مما يمكن من الوقوف على سلاسل التغيرات والانقطاعات والتكاملات التي تعرض لها، ثم إمكانية الإشارة إلى السياق الذي ساهم في تلك السلسلة.

البدايات: "العدل" إبان وبعد سقوط الخلافة الإسلامية عام 1924م

بدايةً، كان مناط الخطاب حول العدل في صدر الإسلام بعد وفاة الرسول دائرًا حول سؤال الشرعية **Legitimacy**؛ فلمن شرعية الحكم؟ هذا السؤال أجج الخلافات الطوال في تلك الفترة وما تلاها. وفي القلب من سؤال الشرعية ظهر مفهوم "العدل". فوفقًا لمجيد خدوري، انبرى كل من أهل السنة والشيعة إلى القول بأن الإمامة واجبة، ولكي تصح الإمامة يَلزم الإمام أن يتصف بالعدل، ثم اختلف كل منهما في تعيين مناط العدل[23] .المهم أن بداية التصورات التأصيلية عن العدل خرجت من رحم أزمة سياسية.

وفي هذا المبحث الذي يتناول المفهوم بعد سقوط الخلافة، نجد السياق المأزوم الذي جمع بين: الاستبداد، والاستعمار، وسقوط الدولة العثمانية الذي أعلن الانتهاء العملي للخلافة الإسلامية ومعها عدد من الممارسات والبنى الاجتماعية[24]. إن هذه الخلفية هي الأساس في رؤية المشاريع الفكرية، أو حتى النظرات العامة للإسلاميين منذ ذلك الوقت. ولتبيان النسق الفكري الناظم لمفهوم العدل في تلك الفترة، وقع الاختيار على عدة مفكرين وهم: محمد رشيد رضا، وعبد الحميد بن باديس، ومحمد البشير الإبراهيمي، وشكيب أرسلان، بالإضافة إلى بديع الزمان النورسي.

---

[23] د. مجيد خدوري، **مفهوم العدل في الإسلام**، مرجع سابق، ص 19-20.

[24] See: Iza Hussin, **The Politics of Islamic Law**: **Local Elites**, **Colonial Authority**, and **The Making of The Muslim State**, Chicago: University of Chicago Press, 2016.

ونبدأ بمحمد رشيد رضا (1865م-1935م)؛ إذ يعد من أنبه تلامذة الأستاذ الإمام محمد عبده (1849م-1905م)، وقد تابعه في كثير من المسائل وخالفه في غيرها، لكن جمع بينهما تمسك رضا بلبِّ المشروع الإصلاحي لمحمد عبده، ولعل المساحة الأبرز لتداول أفكار رضا كانت مجلة المنار التي أنشأها بمعاونة محمد عبده، ولكن طرحه عن العدل والحكومة الإسلامية بلغ ذروة اتساقه في موضع آخر وهو "تفسير المنار"[25]، الأمر الذي استوجب التوقف عند نصِّ التفسير لا المجلة.

يبدأ رشيد رضا بتأكيد ما ذهب إليه محمد عبده من أن العدل له عدة مصاديق: فهناك العدل في الدين، والعدل في الكون، والعدل في المعاملات الدنيوية. فأما العدل في الدين فحدُّه أن الإسلام جاء "وسطًا" بين طرفين: النفي التام للإله، وتعدد الآلهة، كذلك بين: المادية، والروحانية؛ فالإسلام قدم الإله على أنه واحدٌ بلا مثنوية، وعلى أن أمته أمةٌ وَسَطٌ[26]. وأما العدل الكوني، أو الطبيعي كما أسمياه، فهو وضع الإله الواحد لسنن تتبع نَظمًا واحدًا وتضبط كل شيء بحيث تُشير إلى وجوده في الأخير؛ فنظام الكون يقضي بأن له خالقًا واحدًا وهو تمام العدل[27]. وأما عدل المعاملات فهو ما وقع فيه التفصيل؛ إذ له ركنان: ركن يوجب على الحاكم معرفة الحكم الشرعي ليحكم به، وركن يوجب على الحاكم انعدام الميل والهوى وضرورة تحري فهم دعاوى المدعي والمدعى عليه[28].

إن عدل المعاملات ينبني على رؤية شاملة للوضع الإنساني. ويمكن جمع أطراف تلك الرؤية كالتالي: إن من عدل الله وضعه لسنن في الطبيعة تدل عليه ويهتدي بها خلقه، ومن ضمن هذه السنن أمران: أن الإنسان خُلق مؤهلًا ليكون ذا قدرة ومشيئة[29]، وأن السنن

---

[25] محمد رشيد رضا، **تفسير القرآن الحكيم** (المشتهر باسم تفسير المنار للأستاذ الإمام محمد عبده)، القاهرة، دار المنار، الطبعة الثانية، 1947، ويقع في اثني عشر جزءًا. ويشير رضا إلى أن منهجه في تأليف الكتاب هو تدوين دروس محمد عبده، ثم الاستدراك عليها متى خالف فيها إمامَه. انظر: الجزء الأول، ص 16.

[26] **المرجع السابق**، الجزء الثاني، ص 5، والجزء الثالث، ص 256.

[27] **المرجع السابق**، الجزء الثالث، ص 256.

[28] **المرجع السابق**، الجزء الثالث، ص 256، والجزء الخامس، ص 172-175.

[29] **المرجع السابق**، الجزء الثامن، ص 178.

تسري على المسلم وغيره[30]، وعلى هذا الأصل ينبني أن الإنسان حرٌّ. ومن جهة أخرى، فهناك سنة اجتماعية تدفع البشر ليجروا التعاملات بين بعضهم البعض، مما يوجب أن تُنظم هذه المعاملات بطريقة تضمن عدم غلبة أحد على آخر[31]؛ وهذه الطريقة الناظمة هي "عدل المعاملات". ويصبح هنا حد العدل بين البشر أن يوصلوا الحق لصاحبه بأقرب الطرق: وهي معرفة حكم الشريعة، وتحري الفهم، وانعدام الهوى؛ وكل ما يخرج عن هذا هو ظلم[32].

إن هذه الرؤية على تقصيها معظم مناحي العدل مفاهيميًا، إلا أن تركيزها انصب على عدل المعاملات أكثر من غيره. ولهذا ما يفسره: فإن شغل المجتمع آنذاك كان الاستبداد والاستعمار وعملهما بشكل فجٍّ في مناحي الحياة المصرية، بل والإسلامية كافَّةً. وقد اتخذ رشيد رضا، ومن قبله محمد عبده، هذه الرؤية كأساسٍ للقول بأن "الحكومة الإسلامية" أصبحت مفقودة[33]، وبالتالي يمكن إعادة النظر فيما يمكن أن تكون عليه تلك الحكومة في عصرهما، أو الذي يليه.

ومن التصور العام هذا ننتقل إلى تصور حركي لدى عبد الحميد بن باديس (1889م.-1940م) وهو من أقطاب علماء الجزائر، ويُعد رائد النهضة الإسلامية بها، وله جهود كبيرة في مقاومة الاستعمار الفرنسي[34]. ولعل هذه المواجهة المباشرة مع الاستعمار التي خلقت حالة "استثنائية" فرضت من خلالها سيادة فرنسا على بنى الاجتماع الجزائري هي مفتاح قراءة نصوص ابن باديس. إن ابن باديس لم يقدّم مفهومًا عن العدل، ولا طوّر شبكة مفاهيمية تفضي لتصور خاصٍّ عن العدل، وإنما جاء العدل كمُسلَّمة يمكن

---

30 **المرجع السابق**، الجزء التاسع، ص 573-580.

31 **المرجع السابق**، الجزء الثامن، ص 60-64.

32 **المرجع السابق**، الجزء الخامس، ص 172-175 والجزء السادس، ص 273.

33 **المرجع السابق**، الجزء الثاني، ص 340.

34 مالك بن نبي، مقدمة لكتاب آثار ابن باديس، في: **آثار ابن باديس**، إعداد: د. عمار الطالبي، (الجزائر: الشركة الجزائرية، الطبعة الثالثة، 1997)، ص 9-14.

الكشف عن معناها بالنظر في عدة مقالات له جُمعت في كتاب "آثار ابن باديس"، وفي تفسيره لبعض الآيات كما جاء في كتابه "في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير".

بدايةً، يروي ابن باديس قصةً عن حاكم قتله رعيته لأنه "ظالم"، وقد حدَّ الظلم في تلك القصة القصيرة بأنه الخروج عن أحكام الإسلام[35]. يمكن استنباط عدة أشياء هنا حول تصوره عن العدل، لكن لندع الاستنباط المتسرع جانبًا ولنأخذ بما قدمه هو في تفسيره. يرى ابن باديس في تفسيره أن الحكم، أو "الملك" وفقًا لتعبيره، ولايةٌ على المجتمع تقتضي عموم النظر وشمول التصرف لتسيير المجتمع نحو غاية السعادة. ثم يجعل العدلَ مناط الملك القويم، ويضع له عدة شروط على رأسها: العلم، والمساواة. فيجب على الحاكم أن يكون عليمًا بموضوع حكمه، ثم عليه أن يتحرى المساواة بين الكل بلا تفرقة على أساس دين، جنس، لغة...إلخ. فالعدل، وفقًا له، هو وسط بلا ميل[36]. ويُذكرنا هذا بتصور عدل المعاملات عند رشيد رضا، ولا عجب من ذلك؛ نظرًا لأن ابن باديس كان من أشد المتأثرين بمحمد عبده ورشيد رضا[37].

وتشديد ابن باديس على المساواة تحديدًا وعدم الميل يأتي نظرًا لمعاناة الجزائر وقتها من سياسات فرنسا الاستعمارية التي رسخت لعدم المساواة بين الفرنسي والجزائري، وفقًا لابن باديس نفسه[38]. ولعل تصوره عن العدل النابع من تجربته مع الاستعمار هو ما أفضى به للحديث عن شروط الولاية الصحيحة التي تدور كلها حول: وجوب أن يكون للأمة حقُّ

---

[35] ابن باديس، "مصرع ظالم"، قصة قصيرة بتاريخ 1939م، في: **آثار ابن باديس**، مرجع سابق، المجلد الرابع، ص 290-291.

[36] عبد الحميد بن باديس، **في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير**، جمع وترتيب: محمد شاهين ومحمد رمضان، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 2003)، ص 249- 250.

[37] عمار الطالبي، مدخل إلى الحياة العقلية والنهضة الفكرية بالجزائر، في: **آثار ابن باديس**، مرجع سابق، ص 44-45.

[38] انظر مثلًا: ابن باديس، حقوق اليأس بعد الرجاء، مقال في: **آثار ابن باديس**، المجلد الرابع، ص 369.

اختيار أكفأ أبنائها للولاية، ثم تقوم الأمة بمراقبته وتقويمه، ويقوم هو بحفظ الحقوق وإقامة شرعها حتى تحقق الأمة سعادتها[39].

وبالانتقال من ابن باديس إلى رفيقه محمد البشير الإبراهيمي (1889م-1965م)، نجد أن العدل المقصود هو بالفعل "عدل المعاملات"، وأن باعثه وهدفه مقاومة الاستعمار. ففي عدة مقالات للإبراهيمي تحت عنوان "حدثونا عن العدل فإننا نسيناه" نُشرت في عام 1950م، نجده يوضح عدة أمور، لعلها أيضًا تكشف عن تصور ابن باديس عن العدل، ومنها أنه لا قوام للعدل إلا بأسس اجتماعية، وفي مقدمتها: وجود علاقة حب ومصلحة مشتركة بين الحاكم والمحكوم، ثم تلك العلاقة ستدفع بالحاكم في آخر المطاف كي يرى المحكوم مساويًا له، وسيرى المحكوم نفسه أنه من أتى بالحاكم؛ فالعدل يبدأ بشعور مودة ينتهي إلى إقرار بالمساواة[40]. ويصل هذا التصور ذروته متى رأى الإبراهيمي أن الضامن الوحيد لعدم انفلات الحاكم وظلمه في عصره هما: النيابة، والصحافة[41]. ثم ذهب ليوضح كيف أن كلًا منهما يعملان في خدمة الاستعمار؛ أي إن أدوات ضبط العدل مالت إلى جهة دون أخرى[42].

إن تصور ابن باديس والإبراهيمي على ما يحمله من دوافع لمواجهة سيادة الاستعمار، إلا أنه يحمل أيضًا مُسلَّمة أعمق، لعلها موجودة أيضًا في رؤية رشيد رضا. تلك المسلمة هي أن هناك جهتين للنزاع، بل وللحوار، في عصرهم: الاستبداد والاستعمار من جهة، والأمة الإسلامية من جهة أخرى. وجرّاء ظفر الجهة الأولى بمقومات السلطان، فإن الجهة الثانية صارت مغلوبة على أمرها؛ وهذا عين انعدام المساواة. لكن في الأخير، لا تزال هناك "أمة إسلامية" في ذلك الوجدان، والسعي هو نحو محاولة إيجاد صيغة تمكن هذه الأمة من استرداد "حقها" مرة أخرى.

---

39 ابن باديس، شروط الولاية في الإسلام، مقال في: **آثار ابن باديس**، المجلد الرابع، ص401-405.

40 محمد البشير الإبراهيمي، "حدثونا عن العدل فإننا نسيناه"، في: **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي**، جمع أحمد الإبراهيمي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1997م، المجلد الثالث)، ص 362-374.

41 **المرجع السابق**، ص 365.

42 **المرجع السابق**، ص 366-374.

وبين كل من: رشيد رضا وابن باديس ورفيقه الإبراهيمي، نجد المفكر اللبناني شكيب أرسلان (1869م-1946م) ومحاولته استقصاء معالم تأخر المسلمين وتقدم الغرب. فهو يقدم رؤية لأسباب تأخر المسلمين تحمل كل أركان تصور رضا وابن باديس والإبراهيمي عن العدل. إذ يرى أن التأخر وقع نتيجة لـ: أ) علم المسلمين الناقص، ب) فساد الخلق بعامة، وفساد الحكام بشكل خاص حتى ظنوا أن الأمة ملك لهم، ج) غياب الرقابة على الحكام، د) الحرص على الدنيا، هـ) ترك العمل بالسنن. ثم يعقب على ذلك بأن تمام عدل الله هو مجازاة المسلمين بتأخرهم[43]. فالعدل هنا تماشى مع تصور رشيد رضا عن السننية، ومع ضرورة الرقابة كما عند ابن باديس والإبراهيمي؛ فإسهام أرسلان بمثابة الجسر الذي ربط تصور ابن باديس ورفيقه بتصور رشيد رضا.

ثم -وفي مقر الخلافة العثمانية بتركيا- يبرز مشروع بديع الزمان سعيد النورسي (1877م-1960م) وهو الذي وقف بعد هزيمة الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى يحث المسلمين على "الجهاد"، ثم وقف أمام مشروع كمال أتاتورك الساعي نحو إقامة قومية تركية و"تأميم الإسلام"[44] .ففي حين شهدت تلك الفترة فكرًا وحراكًا "إصلاحيًا" في المناطق العربية -كمصر، والشام، والمغرب العربي- تماشى مع خط برز فيه: سيد أحمد خان (1817م-1898م)، وخير الدين التونسي (1820م-1890م)، وجمال الدين الأفغاني (1838م-1897م)، ومحمد عبده، ثم استكمله تلامذتهم، وعلى رأسهم: رشيد رضا؛ نجد أن في معقل الخلافة العثمانية خطًا موازيًا للإصلاح أطلقه النورسي[45]، الأمر الذي يستدعي إلقاء الضوء عليه.

إن تصور النورسي عن أي مفهومٍ يستدعي مباشرةً البنيان المفاهيمي الكامل عنده؛ ولذا جاء تصوره عن العدل مترابطًا. فيبدأ بأن الله هو الخالق الأوحد، وأن قرآنه مفسر للعالم

---

[43] شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟**، (قطر: وزارة الثقافة والفنون والتراث، سلسلة كتاب الدوحة، طبعة 2015)، ص 53-73.

[44] للوقوف على ترجمة بديع الزمان النورسي، راجع: شكران واحدة، **الإسلام في تركيا الحديثة**: بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة: محمد فاضل، (القاهرة: دار سوزلر للنشر، 2007).

[45] إبراهيم محمد أبو ربيع، "مقدمة"، في: **الإسلام في تركيا الحديثة**، المرجع السابق، ص 7-12.

بأسره، وفي قرآنه أكد الله أنه هو "العدل"؛ فلم يتبقَ لنا سوى محاولة فك أسرار القرآن لنقف على تجلي هذا الاسم في كتاب العالم. إن العدل ميزان كل شيء، والعدل في القرآن هو مجيء كل حرف على موضعه وفقًا لحاجته وحكمة منزله؛ وبالتالي فالعدل في العالم هو أن كل جزء من أجزائه خُلق لغاية وحكمة وارتبط بالأجزاء الأخرى بشكل متوازن، ويتفرع عن هذا – عنده – أن العدل يصبح: إعطاء كل ذي حقٍ حقه وفق استعداده[46].

ويرى النورسي أن الإنسان وحده هو القادر على الخروج على دستور العدل بما أُودِعَ فيه من حرية؛ ولذا ينشأ عن الإنسان المفاسد التي هي عين الظلم[47]. ولكن الظلم الإنساني دومًا ما يكون محكومًا بهداية إلهية تتدخل في وقتٍ مقدر لتوقفه فلا يتمادى ويفسد نظام الكون بأكمله[48]. وقضت حكمة الله ألا يتوقف هذا الجدل بين إمكانية إفساد الإنسان وبين العناية الإلهية في الدنيا؛ فالدنيا قاصرة عن شهود المثال التام للعدل الذي لا يتخلله إفساد، مما أوجب الحاجة للدار الآخرة[49].

وقد أشار النورسي إلى أن الشريعة التي اشتمل عليها القرآن ما هي إلا مثال العدل الدنيوي الذي يحث متبعه دومًا على عدم الميل إلى الإفساد؛ فلا عدل ممكن في الدنيا إلا باتباع الشريعة[50]. وداخل هذه الشريعة نوعان للعدالة: عدالة مطلقة، وعدالة إضافية. فأما المطلقة: فعدم جواز التضحية بأي جزءٍ لصالح أي كلٍ، وأما الإضافية: فتقع متى امتنعت العدالة المطلقة، وتكون بذلك إمكانية التضحية بالجزءِ من أجل الكلِّ ممكنةً[51]. وعلى هذا التصور العام بنى النورسي نقده "للمدنية الدنيوية" التي تتبعها أوروبا ومن سار على أثرها: فهي في نظره مدنية بُنيت على أن الإنسان ما يسعى إلا للقوة، وأن النزاع

---

46 بديع الزمان سعيد النورسي، **رسائل النور**، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، (القاهرة: دار سوزلر للنشر، الطبعة الثالثة، 2001)، المجلد الأول، ص 63-64.

47 **المرجع السابق**، ص 62-64.

48 **المرجع السابق**.

49 **المرجع السابق**.

50 **المرجع السابق**، ص 188.

51 **المرجع السابق**، المجلد الثاني، ص 67-71.

والتدافع مجبولان فيه؛ الأمر الذي يعني أنه متى سنحت فرصة للخروج عن العدل لتحقيق المصلحة، فإنها ستُستَغل[52].

إن لرؤية النورسي نقاطَ تلاقٍ كثيرةً مع الخط الإصلاحي لعل أهمها: أن العدل شامل، وأنه بالشريعة وفي الشريعة. لكن انصب تركيز النورسي بشكل أكبر على إيضاح كيف أن العدل لا يختلف مصداقه باختلاف الموضوع قيد النظر؛ فلا يختلف العدل بين الناس عنه بين المخلوقات ككل، عن عدل الله تجاه البشر متى التزم الإنسان بالشريعة وأقامها.

إن هذين الخطين المجتمعين في جذر واحدٍ تركا مساحة لتخيل نظام حكمٍ مبني على الشريعة؛ فبما أن العدل أساس انضباط الوجود البشري، وأنه لا سبيل للعدل إلا الشريعة؛ فيصبح نظام الحكم الأمثل بالشريعة وفيها. ولعل هذا يُختبر بشكل واضح في الجدل الذي أثاره كتاب "الإسلام وأصول الحكم" لعلي عبد الرازق عام 1925م. إذ تقوم حجته على أن الشريعة لا يوجد فيها نظام للحكم، مما يصادم النسق الإسلامي سابق الذكر[53]. وقد ردَّ على الكتاب عدة إسلاميين منهم: رشيد رضا، ومحمد بخيت المطيعي (1854م-1935م)، ومحمد الطاهر ابن عاشور (1879م-1973). وسنقف هنا مع رد الطاهر بن عاشور لجمعه بين أمرين؛ أولًا: تمثيله للتصور الإسلامي الموضح سابقًا، وثانيًا: كونه مفكرًا تونسيًا يضيف تنوعًا للنص ويثريه.

يوضح ابن عاشور أن البشر محتاجون إلى خطة لإدارة شأنهم؛ فالإنسان مدني بالضرورة. وقد قامت الحضارات كلها بمحاولة تقديم رابطة تجمع البشر، لكنها دومًا كانت قاصرة ولم تكتمل إلا بالإسلام. فرابطة الإسلام تضم كل الروابط السابقة عليها، ثم تنظمها وفق لرابطة الدين الشاملة؛ مما يعني أنها مفتوحة للجميع بلا تمييز[54]. وفي نظره تقوم هذه الرابطة بفنَّيْن: فن القوانين الضابطة للمعاملات، وفن رعاية الأمة وردع عدوها؛ وفي كليهما يظهر

---

[52] **المرجع السابق**، المجلد السابع، ص 376-381.

[53] عمار علي حسن، "تقديم للكتاب"، في: علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، طبعة 2011)، ص 26.

[54] محمد الطاهر ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، (تونس: الشركة التونسية بالاشتراك مع المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، الطبعة الثانية، 1985م)، ص 104-115.

العدل على أنه أساس محوري[55]. فالعدل في الفن الأول هو ملكة تمنع صاحبها من اقتراف كبائر ما حرم الله وتدفعه لإعطاء كل ذي حقٍّ حقه طوعًا[56]، والعدل في الفن الثاني هو تمكين صاحب الحق بحقه[57]. فلا سبيل لتحقيق العدل أصلًا إلا بالشريعة. وهذه الأفكار تتجلى حين يرد ابن عاشور على علي عبد الرازق بما يفيد أن الدين يسعى لإصلاح العاجل والآجل، وأن الخلافة خطة مقصدها تدبير العاجل والآجل بحكم الشرع حتى تصل الأمة إلى سعادتها[58].

ويظهر من تصور ابن عاشور، الذي هو في حقيقته امتداد لخط الإسلاميين في ذلك الوقت، استدعاءٌ ضمنيٌ لنسق الفكر الإسلامي على امتداده. فكتابات عاشور، ومعها الخط الإسلامي في ذلك الوقت، ترى نفسها في مرآة نص-ما ورائي **Meta-text**؛ يُظهر نفسه في التأكيد على الثوابت الإسلامية المجمع عليها دومًا حول العدل، وفي التعليق الضمني أو المعلن على نصوص علماء الإسلام على امتداد تاريخه. فمثلًا، بالرغم من ملاحظة عدد من الناقدين أن مفهوم العدل في النظرية السياسية الحديثة اقترن بتصور ميتافيزيقي معين عن الحرية، وأن اقتران العدل بالحرية هو اقتران حديث/معاصر خلا منه التصور الإسلامي "التقليدي"[59]؛ فإن العدل قد ارتبط منذ تشكله مفاهيميًا في التاريخ الإسلامي بإشكاليتي القضاء والقدر والحرية؛ التي تدخل في التصور الإسلامي عن العدل

---

[55] **المرجع السابق**، ص 122.

[56] **المرجع السابق**، ص 132.

[57] **المرجع السابق**، ص 185-190.

[58] محمد الطاهر ابن عاشور، **نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم**، (القاهرة: المطبعة السلفية، 1344 هـ)، ص11-12.

[59] انظر مثلًا: فهمي جدعان، "العدالة في حدود ديونطولوجيا عربية"، في: مجموعة مؤلفين، **ما العدالة؟ معالجات في السياق العربي**، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 59.

على مدار تاريخه، لكن بصورة مغايرة للتصور الحديث[60]. وهذا الاقتران بين العدل والقضاء والقدر وجد طريقه في كتابات الإسلاميين في تلك الفترة كما بيَّنا سلفًا.

لكن على جهة أخرى، هناك نقطة توتر في العلاقة بين نصوص إسلاميي تلك المرحلة عن العدل وبين النص الإسلامي التقليدي الحاكم[61]، كالتالي: إن النص الإسلامي "التقليدي" كان ابن بيئته؛ فهو يتحدث عن خلافة ونظام اجتماعي قائمين بالفعل، وحتى التهديدات التي يتعرض لها لم تكن تهديدات شمولية تسعى لاقتلاع كل أثر يُشم منه رائحة الإسلام. أما الحالة مع الاستبداد والاستعمار، بالإضافة إلى الممارسات الاجتماعية الحديثة المختلفة، فقد وصلت بالخلافة وبكثير من الممارسات الاجتماعية الإسلامية إلى الأفول[62]. وهنا يظهر الخط الإسلامي لتلك الفترة محاولًا تأكيد ولائه لنسقه الماورائي التقليدي، وفي الوقت نفسه محاولًا إيجاد قدم في هذا الواقع المضطرب. ونجد أن الحديث عن الحكومة الإسلامية يغدو حديثًا عما ينبغي له أن يكون باستمرار مع عدم إمكانية تقديم حلول عملية من شأنها التغلب على وطأته. وقد يتطور الخطاب الإسلاميّ -كما حدث بعد ذلك في ستينيات القرن الماضي- في تلك الحالة من الوقوع في التسييس التام، أو إلى الالتجاء إلى خطاب الدعوة المهزومة كما في حالة رفاعي سرور[63].

---

60 انظر: د. مجيد خدوري، **مفهوم العدل في الإسلام**، مرجع سابق، ص 40-45. وكان لحامد ربيع تصورٌ عن قيمتي العدالة والحرية، باعتبار الأولى قيمة تابعة عن الحُرية، سيتم الحديث عنه في الخاتمة.

61 يُقصد بالـ"نص الإسلامي التقليدي الحاكم": مجموع نصوص علماء الإسلام على مداره بدايةً من الجدالات بين السنة والشيعة عقب وفاة رسول الإسلام، وحتى القرن الخامس عشر الهجري. انظر في ذلك: د. مجيد خدوري، **مفهوم العدل في الإسلام**، مرجع سابق.

62 See: Iza Hussein, **The Politics of Islamic Law**: **Local Elites**, **Colonial Authority**, and **The Making of the Muslim State**, Chicago: Chicago University Press, 2916; Brinkley Messick, **The Calligraphic state**: **textual domination and history in a Muslim society**, Berkeley: University of California Press, 1992.

63 راجع كتاب أصحاب الأخدود للشيخ رفاعي سرور، دون دار نشر ودون تاريخ.

ويظهر هذا أشد ما يظهر في التعامل مع مطالب الشريعة، فبالرغم من التأكيد على أن العدل لا قوام له إلا بالشريعة، نجد أن مقاربة هذا النسق للشريعة مقاربةٌ متوترة؛ فهو يُعاملها كأنها كلٌّ مترابطٌ واضح المعنى ويكتفي بالإشارة إلى وجوب "العودة" إليها. هذه الرؤية المتوترة حول ماهية الشريعة جعلت من كثير من مفكري هذه المرحلة، ومن قبلهم محمد عبده تحديدًا، يقبلون بتقنين الشريعة ويسعون لمحاولة "إصلاحها" تماشيًا مع الممارسات الحديثة الواردة على المجتمع[64]، وهو الأمر الذي أدى في الأخير إلى الإخلال بمنطق الشريعة نفسها[65].

من "العدل" إلى "العدالة الاجتماعية":

خلال الفترة من أربعينيات إلى ستينيات القرن العشرين ظهر بجوار الخطاب حول العدل مفهوم: العدالة الاجتماعية. ونظرًا لارتباط هذا المفهوم بواقعه، وبنصوص سبقته؛ نحاول استكشاف معالم هذه الارتباطات بالتركيز على مفهومين ثانويين لمفهوم العدالة الاجتماعية ظهرا منذ بدايات "الإصلاح الإسلامي"، وبلغا ذروتيهما في الخمسينيات والستينيات ممهدين المساحة لظهور مفهوم "العدالة الاجتماعية"؛ وهما مفهوما: المصلحة، والتعاون.

[64] انظر مثلًا: محمد عبده، "تقرير إصلاح المحاكم الشرعية"، في: **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، تحقيق: محمد عمارة، (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، 1993)، المجلد الثاني، ص 97: 283. وانظر تعليق طلال أسد في: **تشكلات العلمانية في المسيحية والإسلام والحداثة**، ترجمة: دينا فرختو، (بيروت: جسور للترجمة والنشر، 2016)، ص 310-312، وص334-338.

[65] انظر في ذلك: نوح فيلدمان، **سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها**، ترجمة: الطاهر بوساحية، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، ص93-121. ففي ذلك الجزء يوضح فيلدمان كيف أثر تقنين الشريعة في علاقات القوة في المجتمع الإسلامي، ويمكن جرُّ تحليله على الفترة محل البحث في هذا المبحث قياسًا.

أتى الاستعمار للعالم الإسلامي حاملًا نزعة رأسمالية صناعية[66]، وقدّم نفسه من خلال مخترعاته التي سلبت ألباب الكثيرين حتى وصفها الجبرتي بالـ"عجائب" من جهة[67]، ومن جهة أخرى فقد قدم الاستعمار إلى العالم الإسلامي ثلة من الأفكار والممارسات الاجتماعية هددت الروابط الاجتماعية التقليدية[68]. وفرضت هذه الأوضاع على الإسلاميين أن يحاولوا الوصول إلى مقاربات تساعدهم على التفرقة بين: النتائج "المبهرة" لهذه الاختراعات وبعض من الأفكار والممارسات من جهة، والأسس الفلسفية والأخلاقية لها من جهة أخرى. وعن هذه النقطة صدر عدد من المفكرين مستخدمين مفهومَي: "المصلحة" لمحاولة الاستفادة من ثمار المخترعات، و"التعاون" لدفع الأسس الفلسفية والأخلاقية التي رأوها مُهلكة في الدنيا والآخرة.

فأما "المصلحة"، فيمكن الكشف عنها بالنظر في كتاب شكيب أرسلان "لماذا تأخر المسلمون؟"، إذ يستهل أرسلان تقديمه لمفهوم المصلحة بقوله: "ولا أظن شيئًا يفيد المجتمع الإسلامي يكون مخالفًا للدين المبني على إسعاد العباد"، واتخذ أرسلان هذا المبدأ ليبرر أن المخترعات الحديثة بما أنها ذات نفعٍ، فهي مقبولة إسلاميًا، بل هي واجبة[69]. ليس أرسلان

---

[66] Charles Tripp, **Islam and Moral Economy**: **The Challenge of Capitalism**, New York: Cambridge University Press, 2006, pp. 21-22.

[67] عبد الرحمن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، تحقيق: عبد العزيز جمال الدين: (مكتبة مدبولي، 1997).

[68] حول تهديد الأسس الرأسمالية الصناعية للروابط الاجتماعية، انظر: On Barak, **On Time**: **Technology and Temporality in Modern Egypt**, Los Angeles: University of California Press, 2013; Also see: Auguste Comte, **The Crisis of Industrial Civilization**, ed. Ronald Fletcher ,London: Heinemann Educational,1974.

[69] شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟**، مرجع سابق، ص 92-93.

بِدعًا في استخدام مفهوم "المصلحة" بهذا المعنى، وإنما هو مذكور في كتابات: سيد أحمد خان[70]، وخير الدين التونسي[71]، وجمال الدين الأفغاني[72]، ومحمد عبده[73].

وأما "التعاون"، فيمكن الكشف عنه من خلال كتاب رشيد رضا "الخلافة"، ففي هذا الكتاب يوضح رضا أن كلًا من الاشتراكية والرأسمالية يجتمعان على أصلٍ واحد: تدمير الأسس الأخلاقية اللازمة للفرد والجماعة[74]. وبين هذين النظامين، تظهر الحاجة إلى إيجاد صيغة أخلاقية للاقتصاد تمتثل للأسس الإسلامية، وهي صيغة رآها رضا في الشريعة. هذه الصيغة هي: التعاون والأخوة فيما أسماه بالـ "اشتراكية المعتدلة"[75]، وهي مبنية على التكافل بلا إفراط ولا تفريط. وإلى جانب هذه النقطة، ضمَّ رضا ومَنْ سايره مفهوم "المصلحة" مرة أخرى للحكم على الممارسات الاجتماعية والمؤسسات؛ فصار المعيار هو مدى خدمة المؤسسة أو الممارسة للصالح العام للمجتمع، أخذًا في الاعتبار أن هذا الصالح العام لن يتحقق إلا بالتعاون[76].

ومع بدايات انحسار المد الاستعماري في البلدان الإسلامية، إضافةً إلى ظهور تحدٍ للمعسكر الرأسمالي من المعسكر السوفيتي، وصعود فكرة "دولة الرفاهة" في ساحة الرأسمالية ذاتها عبر إسهامات جون كينز وتلامذته، سنحت فرصة للإسلاميين أن يبدأوا في تخيل

---

[70] J. M. Balijon, **The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan**, Indiana: Indiana University Press, 1949.

[71] انظر: خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تقديم: محمد الحداد، (الإسكندرية، مكتبة الإسكندرية، طبعة 2011)، المجلد الأول، ص 12.

[72] Nikkie Kiddie, **An Islamic Response to Imperialism**: **Political And Religious Writing Of Sayyid Jamal Ad-Din Al-Afghani**, CA: University of California Press, 1983.

[73] انظر مثلًا: محمد رشيد رضا، **تفسير القرآن الحكيم**، مرجع سابق، الجزء الخامس، ص 9، 212، 226.

[74] محمد رشيد رضا، **الخلافة، مصر**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، طبعة 2015م، ص 95.

[75] **المرجع السابق**، ص 75.

[76] **المرجع السابق**، ص 66، 72.

نظام حكم من شأنه استبدال الاستعمار[77]. وبالطبع، حملت ملامح هذا النظام التصورات سابقة الذكر عن المصلحة والتعاون الأخلاقي والعدل. بل وبدأ سكُّ مفاهيم جديدة مثل "اشتراكية الإسلام"[78]، و"الأخوة" وعليها بُنيت أفكار جماعة "الإخوان المسلمين" في تلك العقود[79]. كما ظهرت الدولة في هذا الإطار على أنها تحمل إمكانية تطبيق تلك المبادئ الإسلامية[80] . هذه الخلفية مهدت لظهور مفهوم "العدالة الاجتماعية" وكل ما يدور في فلكه من قضايا. وللوقوف على النسق الفكري لإسلاميي تلك المرحلة، نعرض فيما يلي لبعض كتابات: أبو الأعلى المودودي، سيد قطب، عبد القادر عودة، ومحمد باقر الصدر.

يبدأ أبو الأعلى المودودي (1903م-1979م) في محاولة لتأسيس النظام الاجتماعي على أسس أخلاقية تتجاوز محض الأساس الاقتصادي[81]. فهو يؤكد أن "العدل" كقيمة عليا لا يعني بالضرورة المساواة؛ فالبشر بفطرتهم متفاوتون، ولكنه يعني إقامة الإسلام بكليته[82]. وإذا ما التفت إلى الجانب الاجتماعي للعدل/الإسلام، أصبحت المفردة المستخدمة هي "العدالة": وهنا العدالة تعني أن يكون لكل فردٍ وكل أمةٍ قدرٌ كافٍ من الحرية والسيادة الذاتية حتى لا يطغى أحد على أحد، والإسلام يضمن هذه الخطة اجتماعيًا بتوكيده على التعاون والتكافل بين البشر انطلاقًا من حريتهم صوبَ تحجيم

---

[77] Tripp, op.cit., p. 46

[78] مصطفى السباعي، **اشتراكية الإسلام**، (مصر: الدار القومية للطباعة، الطبعة الثانية 1960م).

[79] انظر: يوسف القرضاوي، **التربية السياسية عند الإمام حسن البنا**، (القاهرة: مكتبة وهبة، 2007م)، ص 51-52.

[80] لتحليل دقيق للعلاقة بين تلك المفاهيم ودور الدولة، انظر: Tripp, op.cit. ,pp: 80-92.

[81] أبو الأعلى المودودي، **مسألة ملكية الأرض في الإسلام**، ترجمة: محمد الحداد، (لاهور، دار العروبة للوحدة الإسلامية، طبعة 1969م)، ص 92-93.

[82] Sayyid Abul A'la al-Maududi, **The Islamic Way of Life**, Riyadh: I.I.P.H, edition 1997, pp. 62-64

الطغيان[83]. وفي نظره، إذا أُخذ الإسلام بكليته، عدلًا وعدالةً؛ فإن الميزان المفقود سيُعثر عليه أخيرًا؛ فلا الفرد يطغى على مصالح المجتمع، ولا المجتمع يسلب حرية الفرد[84].

أما سيد قطب (1906م-1966م) نجده يُقدم أكثر الأطروحات تماسكًا حول "العدالة الاجتماعية في الإسلام" في كتابٍ له بالاسم نفسه. يبدأ قطب من أن الإسلام إنما هو وحدة كلية؛ فإذا أراد أحدهم معرفة جزء منه، فعليه العودة لتلك الوحدة، ويسري هذا على العدل/العدالة[85]. فالإسلام كوحدة معناه أن: الكون صادر عن إرادة مطلقة وحكيمة، هذه الإرادة نظمت كل جزء من الكون بطريقة متوازنة تحفظ عليه وجوده، كذلك فالطبيعة التي هي مهد الحياة حملت في طياتها الانتظام؛ فهي ليست مجالًا للصراع. وبما أن الإنسان جزءٌ حرٌّ من أجزاء هذا الكون، فقد خصه الله بهداية مستقلة تجعله في توازن مع: نفسه، الطبيعة، الكون بأكمله. هذه الهداية الخاصة هي: شريعة الإسلام، وحدُّها "التعاون" وفقَ حدود المنهج الإلهي[86].

وعلى هذا، فالعدالة الاجتماعية ليست فقط عدالة الاقتصاد، وإنما هي عدالة شاملة لكل مناحي الحياة متجهة نحو صلاح حال الإنسانية كلها ومآلها[87]. وتقوم هذه العدالة على أسس ثلاثة؛ فأما الأول فالتحرر الوجداني المطلق: وهو تحرر النفس من شهواتها وحرصها على الحياة والرزق والمكانة[88]، وأما الثاني فالمساواة الإنسانية: فالجنس البشري كله متساوٍ أمام الله وشريعته بلا فضل لأحد على آخر[89]، وأما الأخير فالتكافل

---

83 أبو الأعلى المودودي، **مفاهيم أساسية حول الدين والدولة**، ترجمة أحمد حمدي، (القاهرة: دار القلم، طبعة إلكترونية)، ص 130-131.

84 أبو الأعلى المودودي، **الحكومة الإسلامية**، ترجمة: أحمد إدريس، (القاهرة: المختار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1980م)، ص 133، أنظر أيضا: **المرجع السابق**، ص 137.

85 سيد قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، (مصر: دار الشروق، طبعة 1995م)، ص 20.

86 **المرجع السابق**، ص21-27.

87 **المرجع السابق**، ص 26.

88 **المرجع السابق**، ص 32-44.

89 **المرجع السابق**، ص 44-52.

الاجتماعي: وهو وجود مصلحة عليا للمجتمع والإنسانية والدين تنتهي عندها حرية الأفراد؛ وللتوفيق بين الحرية والمجتمع هناك مبدأ التكافل بين الأفراد والجماعات ضماناً لهذا الميزان بين الفرد والمجتمع[90].

لعل ما يقابل مشروع قطب في كليته هو مشروع آخر قدمه المفكر محمد باقر الصدر (1935م-1980م)، وهو من أبرز مفكري شيعة العراق الذين امتد تأثيرهم للمجال الفكري السني. فقد سعى باقر الصدر في كتابه "اقتصادنا" إلى استجلاء معالم ما يمكن أن يُصطلح عليه بالـ"نظرية الاقتصادية الإسلامية"؛ وهي نظرية لها أركان ثلاثة: الملكية المزدوجة، والحرية الاقتصادية في نطاق محدود، والعدالة الاجتماعية[91]. وقد اعتبر قِوام العدالة الاجتماعية: التكافل العام، والتوازن الاجتماعي[92]. ثم استدرك باقر الصدر وأكد أن هذه الرؤية الاقتصادية جزءٌ من كلٍّ؛ فهي جزء من رؤية كلية تنبني على: العقيدة، المفاهيم التي تنبني على العقيدة، والعواطف التي تفجرها تلك المفاهيم[93]، فكتابه "فلسفتنا" يكمل رؤيته في "اقتصادنا".

من هذا الخط الفكري، على اختلافه المرجعي الظاهر بين سنة وشيعة، ننتقل إلى كتابات عبد القادر عودة (1906م-1954م)، وهو صاحب فقه قانونيّ ومُشتغلٌ بالقضاء. ورأى عودة أن النظام الإسلامي يقوم على: المساواة التامة بين البشر، التقوى كمعيار وحيد للتمايز، العدالة المطلقة التي لا تميل ولا تحابي، الحرية في أوسع صورها، الأخوة كأساس للمجتمع الإسلامي، الاتحاد كخطوة إضافية لتحقيق كل الإمكانيات الكامنة في الأخوة، التعاون، الاستخلاف في ملك الله فالمال مال الله ولا حق لأحد أن يستأثر به؛ وللدولة الحق في التدخل الاقتصادي حرصًا على المصلحة العامة، تفتيت الثروات:

---

[90] **المرجع السابق**، ص 52-66.

[91] محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، طبعة 2009م)، ص 305.

[92] **المرجع السابق**، ص 314. ولم يُشر إلى تعريف واضح للمقصود بـ"التكافل العام"، ولا "التوازن الاجتماعي".

[93] **المرجع السابق**، ص 319-321.

بالميراث والزكاة والاقتطاع من أموال الأغنياء وتحريم الاكتناز، والاستمساك بالشورى[94]. وقد اتخذ عودة من هذه الرؤية مستندًا لنقد واقعه من كل جوانبه الحقوقية والاجتماعية بحماسة صارخة[95]

وفي كتابه "المال والحُكم في الإسلام" يضع عودة مبحثا محدودًا في "نظرية الإسلام في ملكية المال" يُعطي فيه للدولة مساحة واسعة في السيطرة على الأموال لو ارتأت في ذلك منفعة عامة للجماعة لغرض تحقيق العدالة الاجتماعية وتوزيع الثروة، حين يقول: "إن للجماعة بواسطة مُمثليها من الحُكام وأهل الشورى أن ترفع يد مالك المنفعة عن المال إذا اقتضت ذلك مصلحة عامة، بشرط أن تعوضه عن ذلك تعويضًا مُناسبًا[96]". يستهل عودة وظيفة الدولة في توزيع الحقوق في "مال الله" بجباية الزكاة، والإنفاق؛ إنفاق التطوع وإنفاق الفريضة. أما إنفاق الفريضة فهو ما يُمكن أن "يأخذه الحاكم ليصرفه في مصارفه، رضي عن ذلك المستخلف أم كره[97]"، أما الإنفاق على ذوي الحاجة "فللحكومات الحق أيضًا في أن تأخذ من أموال الأغنياء ما يكفي حاجة الفقراء[98]"، والحد العادي في الإنفاق يجوز أن "تأخذه الحكومة الإسلامية من فضول أموال الأغنياء فتردها إلى الفقراء ولو لم يكونوا بحاجة إليها إذا اقتضت ذلك مصلحة عامة"[99]، ويوافقه سيد قطب في ذلك عندما يستند في كتابه "العدالة الاجتماعية في الإسلام" فتوى للشيخ محمد أبي زهرة على أن الزكاة هي الحد الأدنى من المال الذي يجب أخذه من مال مَنْ عليه الزكاة، وأن الدولة يُمكن أن تستقطع من الأموال ما يدفع المضار.

---

[94] عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا القانونية**، (عمان: دار أروقة للدراسات والنشر، طبعة 2012)، ص 105-123.

[95] **المرجع السابق**، ص 123-131.

[96] عبد القادر عودة، **المال والحكم في الإسلام**، (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة 1969م)، ص 47.

[97] **المرجع السابق**، ص 52

[98] **المرجع السابق**، ص 53

[99] **المرجع السابق**، ص 62.

يرى سيد قُطب –خلافًا لعودة– أن "العدالة الاجتماعية في الإسلام شيء أكبر من سياسة المال"[100]، ولكنه رأى –كعودة– أن "المال حقٌّ للجماعة بالأصل"[101] مع "كراهة انحباس الثروة في أيدي فئة قليلة في الجماعة[102]". ولعل قضية الإقطاع الزراعيّ في نسخته المصرية كانت حاضرة في أذهان قطب وعودة بالشكل الذي جعلهما يستجيبان لتلك القضية بهذا الشكل المتكرر خلال كتاباتهما، حيث إن النصين يتحاوران بشكل ماورائي **Meta-textuality** دون أن يُحيل أحدهما إلى الآخر بشكل مباشر، بينما تجمع بينهما مرجعية النظرة إلى الواقع الاجتماعي وآفاته. وحملت كتابات قطب وعودة ميزة محاولة السعي في سبيل تغيير موازين القوة المجتمعية، وتلك ميزة قلَّ أن وُجدت في كتابات المفكرين الإسلاميين بعد تلك الفترة. لكن الإشكال الحقيقي في تلك القضية، هو تعريف "المصلحة" و"المصلحة العامة" ومتى يتوجب على الحكومة سياسة المال وتأميمه، خاصة في ظل هيكل دولة حديثة تقتات على آليات الضبط والمراقبة والعقاب.

يبدو الخط الفكري لتلك المرحلة شديد التركيب والتداخل؛ فهو آتٍ على خلفية معقدة استشعر فيها الإسلاميون وجود فرصة للظفر في عالم عَرْقَلَ التشكل الطبيعي للتجربة التاريخية بسبب الاحتلال. ونظرًا لهذا التعقيد والتركيب، فإن هذا المبحث سينظر في "المعمار النصي" الذي يعكسه هذا النسق، لا في نصٍ ماورائي حاكم. وعلى هذا، نخرج بعدة ملاحظات حول هذا المعمار النصي نجملها في الآتي:

أولًا: قد استبطن هذا النسق الفكري تركيزًا على "المصلحة" كمعيار للحكم على مدى صلاحية الأمر محل النظر. إن المتعجل قد يظن أن في قبول هذه الفكرة تحاكمًا لنص ماورائي يجد تعبيره بشكل كامل في مؤلفات كل من: نجم الدين الطوفي (ت: 716هـ)، وتقي الدين أحمد ابن تيمية (ت: 728هـ)، وإبراهيم بن موسى الشاطبي (ت: 790هـ).

---

[100] سيد قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، مرجع سابق، ص 87.

[101] **المرجع السابق**، ص 90.

[102] **المرجع السابق**، ص 91.

فما بدأه هؤلاء هو إدراج "المصلحة" كمبدأ كليّ وعام يضفي على سائر المبادئ قيمتها القانونية من الجهة الشرعية، بالرغم من التباينات بينهم[103].

لكنَّ هناك فارقًا مهمًا بين النسق الإسلامي محل البحث وبين النصوص التي أنتجها هؤلاء: ففي فقه المقاصد كما بيَّنه الشاطبي وابن تيمية ومن سار على دربيهما، يتطلب الوقوف على المصلحة عملية معقدة من التحري الدائم بتوظيف ملكات اجتهادية بعينها قلَّ أن تتوافر إلا في "العلماء" بالمعنى الإسلامي الأصوليّ. أما النسق الإسلامي المعاصر محل البحث، فإن ما أنتجه الانقطاع عن التراث الإسلامي من علاقة منهجية متوترة بين العلوم الشرعية الأصولية والعلوم الاجتماعية الحديثة قد تُوَسِع دائرة هؤلاء العلماء لتشمل: المفكرين وعلماء الاجتماع والسياسة والتاريخ والاقتصاد وعلماء الطبيعة والأدباء والصحافيين.[104]ولا يمكن فهم تلك النقطة على وجهها إلى بعد إدراك أمرين: تفكك دور العلماء التقليدي بعد "الإصلاحات العثمانية"، وتأميم المؤسسة الدينية بالمعنى الحديث كتابعٍ للدولة في مختلف البلدان الإسلامية[105]، والأمر الثاني: تحول في فهم "المصلحة" نفسها من كونها تابعةً للشرع، لكون الشرع تابعًا لها؛ بمعنى أن الاجتهاد في المرحلة الأولى من التفكير المقاصدي اتجه للشرع أولًا، بينما في مرحلة النسق الإسلامي المرصود هنا فإن التوجه أصبح في الغالب إلى "الواقع أولًا" لكونه محلًا للمصلحة[106]؛

---

[103] انظر مثلًا: أرماندو سلفاتوري، **المجال العام: الحداثة الليبرالية والكاثوليكية والإسلام**، ترجمة: أحمد زايد، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى 2012)، ص 270-295. وأيضًا: Tripp, op.cit, pp: 68-69

[104] Ibid., pp:68-69

[105] نوح فيلدمان، **سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها**، مرجع سابق، ص 93-125.

ونظرًا لخصوصية الحالة المصرية، انظر: Jakob Skovgaard-Petersen, **Defining Islam for the Egyptian State**: **Muftis and Fatwas of the Dâr al-Iftâ**, *Social, Economic, and Political Studies of the Middle East and Asia* (Leiden: E. J. Brill, 1997). pp. 431, Volume 31 Issue 2.

[106] انظر: محمد سعيد البوطي، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، (مؤسسة الرسالة، طبعة 1973).

وذلك راجع إلى غياب المعرفة الأصولية والفقهية لدى دارسي العلوم الاجتماعية، وغياب التفكير السيسيولوجي عن الفقيه في غالب الأحوال، مما أنتج تشظيًا معرفيًا في العقل الإسلاميّ المعاصر.

ثانيًا: فتح هذا النسق مجالًا لدور "الدولة" في الشأن الاجتماعي؛ وهو دور بلغ بالكثيرين – ومنهم عبد القادر عودة – إلى توسيع مهام الدولة في الضبط الأخلاقيّ[107] .فلا يرى عودة خللًا في اختصاصات الدولة الإسلامية كما تصورها تسيطر على شؤون التعليم والتثقيف الإسلامي وتُطبق ما أسماه "المبادئ الإسلامية" في الاجتماع والاقتصاد والآداب والأخلاق وشؤون الحكم والسياسية[108]، وإن هذا التصور لا يختلف كثيرًا عما يُمكن أن نفهم عليه الدولة الحديثة بآليات الضبط والعقاب التي ابتكرتها، حيث كل شيء يُمكن في النهاية تسييسه وإخضاعه لمفهوم الدولة المتوغلة حتى في العلاقات الإنسانية والتربوية. وعليه، فقد رأى أن السبب في شيوع المظالم هو الابتعاد عن الشريعة الإسلامية وأخلاقها، وإن كان ذلك يحمل وجهًا من الصحة فإنه يتجاوز الحوار المفاهيمي حول الدولة الحديثة ومُناسبتها لأسلمة هياكلها. ولا يمكن بالتالي هنا الحديث عن حاكمية نص إسلامي تقليدي؛ لأن الأمر يتعلق باستبطان تصور عن الدولة يُقارب مفهوم "الدولة الحديثة" في صورته الهوبزية[109].

إن هذه التوترات في النسق الإسلامي محل البحث لا يمكن عزوها إلى نص/نسق واحد، وإنما إلى شبكة معمارية من النصوص الماورائية متمثلة في: النص الإسلامي التقليدي، ونصوص ذات نزعة حداثية عن الدولة والمجتمع، نصوص حول دور الدولة الاقتصادي مستمدة من: نقد أسس الرأسمالية والاشتراكية معًا؛ على أن هذه الانتقادات استبطنت أيضًا مفاهيمًا مستنبطة من التجربة الحداثية. هذه الشبكة المعمارية لا يمكن لها أن تنتج نسقًا متكاملًا واضحًا تصل فيه مساحات الضبابية المفاهيمية إلى أدنى صورها كما يُنتَظر.

---

[107] عبد القادر عودة، **المال والحكم في الإسلام**، مرجع سابق، ص 99-130.

[108] **المرجع السابق**، ص 71.

[109] حول استبطان النسق الإسلامي لمفهوم الدولة بمعناه الحديث، انظر: هبة رءوف عزت، **الخيال السياسي للإسلاميين ما قبل الدولة وما بعدها**، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الثانية، 2015)، ص 71-91.

لكن اتساع المساحة الضبابية ساق تلك المنظومة الفكرية إلى مرحلة قبول "البنوك الإسلامية" والسعي نحو إقامة "اقتصاد إسلامي" في سبعينيات القرن العشرين، كما سنرى.

العدالة الاجتماعية مرة أخرى:

قد انتهى المبحث السابق إلى أن مفهوم "العدالة الاجتماعية"، وما اشتبك معه من سياق ومفاهيم، أنتج مساحة ضبابية مكَّنت من قبول فكرة "الاقتصاد الإسلامي" و"البنوك الإسلامية". يمكن الوقوف على سياق سعي الإسلاميين لإقامة نظام اقتصاد إسلامي لمعرفة التصور العام عن "العدل/العدالة" على طول الفترة من أواخر تسعينيات القرن العشرين وحتى الثورات العربية وتَبِعاتها على علاقات القوة وفرص العدالة.

ففي أواخر الستينيات وبدايات السبعينيات بدت الدولة المتضخمة **overstated** -كما وصَفها نزيه أيوبي- مخيبةً للآمال التي علقتها الشعوب عليها – بما فيهم الإسلاميون. فقد ارتفعت نسب البطالة، وزادت مظاهر عدم قدرة هذه الدولة على توفير حد الكفاف لقاطنيها[110]. ومن جهة أخرى، بدأت الرأسمالية في طورٍ جديد لها تأخذ شكلًا أكثر حدة[111]؛ الأمر الذي جعل إمكانية إيجاد بديل عملي عن الرأسمالية معتمدًا على الدولة أمرًا غاية في الصعوبة. وفي الوقت نفسه، لم تعد وعود الاشتراكية قابلة أيضًا للتنفيذ في ظل السياق العالمي[112] .بخلاف انعدام وجود "برنامج فعلي لإمكانية تطبيق "الاشتراكية الإسلامية" التي تماهت سلفًا مع مفهوم "العدالة الاجتماعية" بشكل واضح.

---

[110] Tripp, op.cit, p. 103

[111] حول قدرة الرأسمالية على التحول لأطوار أكثر حدة، انظر:

Zygmunt Bauman, **Capitalism Has Learned to Create Host Organisms**, *The Guardian,* October 18, 2011. https://goo.gl/et1WnA

[112] حول السياق العالمي لتلك المرحلة والذي تحكمت فيه الرأسمالية، انظر:

Richard Peet, **The Unholy Trinity**: **the IMF**, **World Bank**, **and WTO**, Second Edition, New York: Zed Books, 2009.

ظلت الرأسمالية غير مقبولة الأسس عند الإسلاميين نظريًا[113]، واتجهوا إلى محاولة إيجاد بديل فعلي يحقق "التوازن الإسلامي" المرجو بين الأسس والنتائج بعيدًا عن الدولة من جهة، وبشكل أكثر فعالية من الاشتراكية من جهة أخرى[114].

كان كتاب "اقتصادنا" لمحمد باقر الصدر آنذاك نصًا يمكن البناء عليه لتشكيل مساحة إسلامية تستطيع بناء تصور بديل عن الرأسمالية. ففي وجهة نظر باقر الصدر، يمكن التفرقة بين: الاقتصاد كعلمٍ يخلو من الأحكام القيمية، والاقتصاد كمذهبٍ من المعتقدات والمفاهيم النابعة من تجربة معينة بقيم معين[115]. وعليه، يمكن إقامة "اقتصاد إسلامي" وإزاحة المعتقدات والمفاهيم والقيم الغربية، وإحلال مثيلاتها الإسلامية. وقد لاقت هذه التفرقة ترحابًا واسعًا من عدد من الكتاب والمفكرين الإسلاميين الذين حاولوا أن يُقيموا "علم اقتصاد إسلامي" يمكن تأصيله على خلفية إسلامية بحتة[116]، فضلًا عن ملاءمة الفكرة لشرعية بعض الأنظمة التي رفعت شعارات الإسلام والتي استثمرت في صناعة هذه الأفكار وتبني بعض نماذج تطبيقها، وقد بُنيت على هذه المقدمات والمحاولات فكرة "البنوك الإسلامية" فيما بعد. لكن، في حين بدأت تلك البنوك الإسلامية كمؤسسات ذات طابعٍ إسلامي خالص تخدم أهدافًا إسلامية بدورها، انتهت في التسعينيات إلى الدخول في "السوق العالمية" لتصبح مجرد بنوك رأسمالية الطابع[117].

---

[113] سيد قطب له كتاب صغير من المفيد قراءته في هذا التحليل، بعنوان: **معركة الإسلام والرأسمالية**، (القاهرة، دار الشروق، 1993).

[114] Tripp, op.cit, pp.103-105

[115] محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، مرجع سابق، ص 28-29.

[116] منهم: محمود محمد نور، **الاقتصاد السياسي الإسلامي المقارن**، (القاهرة، جامعة الأزهر، 1978م)؛ يوسف كمال، **أضواء على الفكر الاقتصادي الإسلامي المعاصر**، (مصر: دار الأنصار، 1980)؛ محمد الفنجري، **ذاتية السياسة الاقتصادية الإسلامية وأهمية الاقتصاد الإسلامي**، (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1993).

[117] Tripp, op.cit, p. 149

وفي الحقيقة، فإن البنوك ليست أدوات للتنمية وإقامة العدل، ولكن أدوات تعبئة موارد مالية واستثمار بالأصل[118]، وقد كان الحافز من إقامتها هو محاولة بناء تعاملات إسلامية غير ربوية تحفظ فرصًا للاستثمار باستخدام هياكل وقنوات مالية ربوية بالأساس قد تبدو تحايلًا أخلاقيًا على مفهوم الربا في الإسلام يعفي الذمم من مغبة السؤال.

لم تكن محاولة التجربة البنكية الإسلامية لتقديم بديل أمرًا هينًا، تحديدًا نظرًا لتوقيتها مع بداية القرن الحادي والعشرين. إذ بدت قوى السوق العالمية في مفتتح هذا القرن إلى جانب سياسات التكيف الهيكلي للمنظمات الدولية تُمثل نوعًا من الاستعمار الجديد للعالم الإسلامي[119]. كذلك، بدأت فئات وشرائح اجتماعية جديدة تتشكل في ظل العولمة داخل العالم الإسلامي حاملةً لقيم استهلاكية[120]. بالإضافة إلى خطاب "مكافحة الإرهاب" بعد حادث برجَي التجارة العالميين في الحادي عشر من سبتمبر 2001م والتضييقات الأمنية على الإسلاميين داخل دولهم. وفي مثل هذا السياق، يمكن فهم كيف أعاد إسلاميو هذه المرحلة، وحتى الثورات العربية، تصور "العدل/العدالة". إذ يُلاحَظ خفوت الحديث عن "العدالة الاجتماعية" من جهة، وكذلك يلاحظ غياب تقديم تصورات جديدة عن العدل من جهة أخرى. وفي هذا المبحث نقف مع عدة مفكرين

---

118 **Principles of Islamic Banking**, Albaraka Islamic Bank, https://goo.gl/EmvQow

يُركز الاقتصاد التقليدي الربوي على قاعدة الإقراض والقدرة على الرد، بينما يُركز الاقتصاد الإسلامي على قاعدة الاستثمار ودرجة مناسبة المشروع وأخلاقيته.

119 David Harvey, **New Imperialism**, Chicago: University of Chicago Press,2003.

عبدِ المجيد الشاذلي (1938-2013) أحدِ مفكري التيار القطبي ومؤسسِ دعوة أهل السنة والجماعة في مصر، وعيٌ بخطر دخول المنظمات التمويلية الدولية والاقتراض منها وربط ذلك بمحاولة بناء نظام اقتصادي عادل.

120 انظر: باتريك هايني، **إسلام السوق**، ترجمة: عومرية سلطاني، (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2015م).

لاختبار تلك الفرضيات، وهم: يوسف القرضاوي، حاكم المطيري، باسم جرار، سليم العوا، وحسين نصر.

بدايةً، يأتي يوسف القرضاوي (1926م-...) في كتابه "خطابنا الإسلامي في عصر العولمة" مؤكدًا على أن حلول القضايا الشائكة موجودة في الإسلام، ويؤكد أن هـ ومَنْ سار على نهجه وسار على نهجهم من الإسلاميين، لطالما بيَّنوا حقيقة تلك القضايا[121]. لكن نظرًا للواقع الجديد المفروض على الإسلاميين، يرى القرضاوي أنه توجب تغيير مضمون بعض تلك القضايا، أو تعديل أسلوب بعضها، أو تغيير سلم أولويات البعض الآخر، وفقًا لما يقتضيه الواقع - دون مساس بثوابت الدين[122]. وقد جاء طرحه عن العدالة غير مستفيض؛ الأمر الذي يُشير إلى أنه ليس بالقضية التي يضغط الواقع لإعادة ترتيب سلم أولويات.

في كتابيه "المجتمع الإسلامي الذي ننشده" و"الصحوة الإسلامية وهموم العالم العربي والإسلامي"، نجد ملامحَ لهذا التصور. فالعدل عنده قيمة عليا من قيم الإسلام، ومعناه: إعطاء كل ذي حقٍّ حقه[123]. ويتفرع عن هذا العدل، نوع آخر هو "العدل الاجتماعي"، وهو: العدل في توزيع الثروة، وتوفير الفرص المتكافئة للجميع، وإعطاء العامل ثمرة عمله، وتقريب الفوارق بين الطبقات. وقد جعل عماد ذلك: الزكاة. وأما عن مصداق العدل في السياسة، فجاء أن الدولة الإسلامية عادلة، دون تفصيل[124]. بالطبع يمكن اعتبار كتابه الضخم عن الزكاة هو أطروحته المركزية عن هيكل العدل، لكن الإشكالية في أن ذلك

---

[121] يوسف القرضاوي، **خطابنا الإسلامي في عصر العولمة**، (القاهرة: دار الشروق، 2004)، ص 9.

[122] **المرجع السابق**، ص 10.

[123] يوسف القرضاوي، **ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده**، (القاهرة: مكتبة الأسرة، 1993)، ص 192-198.

[124] يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلام**، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1997)، ص 70-73.

الخطاب مغلقٌ لا يسوق آليات الإزاحة والاستبدال المتاحة أو الممكنة للمنظومة الرأسمالية العالمية القائمة[125].

أما سليم العوا (1942-...) فينطلق من تقرير أن العدل مبدأ شامل، لا يقتصر على نشاط إنساني دون آخر، أو فرد دون فرد. ويقدم العوا مفهوم "العدل" دون بيان معناه، سوى أنه انتفاء الظلم والميل. ثم يذهب لتأكيد أن العدل في النظريات الغربية هو العدل القضائي فقط، أما في الإسلام فهو عدل أشمل يضمن لكلٍ حقه. ويؤكد أيضًا على البعد "الإسلامي" الضامن لـ"حقوق الإنسان"[126]، في غَلبة للمنطق القانوني رغم ذلك، وغياب لبيان طبيعة المجتمع الذي يحقق العدل ما دام العدل ليس قضائيًا فحسب.

ونجد بسام جرار (...-1948) هو الآخر متحدثًا عن العدل دون تحديد تعريف له، لكنه يُدخله في كل الأنشطة الإنسانية؛ فهو أيضًا قيمة شاملة. لكنه يستفيض في شرح مدى أهمية تلك القيمة اقتصاديًا؛ فأصل المشكلة الاقتصادية – عنده – هو ظلم الإنسان لأخيه الإنسان، وجور القوي على الضعيف. أما الإسلام فيعدل الميزان بين الطرفين بأن يؤكد على: أن الإسلام أوجب تداول الثروة، ونفى فكرة "ندرة الموارد"؛ مما يعني أن الإسلام بالفعل رسَّخ نظامًا عادلًا اقتصاديًا أفاض فيه الفقهاء[127].

أما حاكم المطيري (1964-...)، فلعله أعاد ترتيب سلم القيم في المجتمع الإسلامي على "الحرية" التي هي في تمام الوفاق مع العدل عنده؛ فالغاية من الشريعة هي تحقيق العدل بتحرير الإنسان من كل شيء سوى الله[128]. وعلى هذا المبدأ أقام المطيري أبحاثه

---

125 د. يوسف القرضاوي، **فقه الزكاة**، جزأين، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1973).

126 محمد سليم العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثانية، 2006م)، ص201-205، 206.

127 بسام جرار، **الفكر الإسلامي**، (فلسطين: مركز نون للدراسات والأبحاث القرآنية، 2006)، ص 150، 181، 191، 265.

128 حاكم المطيري، **الحرية أو الطوفان**، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة، 2008)، ص 272.

التاريخية محاولًا إبراز كيف أن "الحرية–العدل" لازمت الإسلام دومًا، وأن بغيابها تهلك الأمم والشعوب.

ولو شئنا المقارنة سنجد أن ما قدمه الفيلسوف الإيراني الأصل حسين نصر (1933-...) بصدد العدل يكون أكثر وضوحًا من هذه المحاولات، فقد بدأ بتقرير أن العدالة شعور فطري لدى الإنسان، حتى وإن كان تعريفها مبهمًا. والعدالة الإسلامية تبدأ بتوكيد أن العدل يحتاج طرفين على الأقل؛ فهو إعطاء كل ذي حقٍ حقه[129]. وأبرز قيمة في سلم العدالة الإلهية هي الميزان؛ فقد خلق كل الله كل شيء وفق ميزان حتى يحيا كل مخلوق مع الآخر بشكل متعادل[130]. ويتفرع عن وجود عدالة إلهية وجود عدالة إنسانية. هذه الأخيرة تعني أن يعمد الإنسان أولًا للقرآن والسنة، فإن لم يجد الحكم فعليه بإعمال عقله وفطرته وفقًا لكليات الشريعة. ويؤكد نصر أن هذه الصورة عن العدالة تُلزم المسلم بألا يرضى بالظلم؛ مما يجعل الجهاد فريضة متى وجد الظلم[131].

إن هذه التصورات عن العدل/العدالة هي تكرار لتصورات المرحلتين السابقتين دون تقديم شيء جديد بشكل جذري، ويُلاحظ غلبة التبرير والرغبة في توكيد أصالة "التصور الإسلامي" على محاولة الاشتباك مع الواقع وفقًا لمفهوم العدل، بخلاف ما حدث لاحقًا في مرحلة "العدالة الانتقالية".

العدالة الانتقالية:

إن النصوص الإسلامية حول مفهوم العدل، بمختلف مراحلها، جعلت منه محورًا لإقامة المجتمع؛ ولذا يمكن أن نشير إلى أهمية مرحلة الثورات العربية للنسق الإسلامي بشكل عام، فهي مرحلة شهدت تغيرات جمَّة على الأصعدة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية كافَّةً، من جهة، وكذلك هي مرحلة وجد فيها الإسلاميون فرصةً لدخول معترك السلطة والبدء في التحرك فكرًا وعملًا لإيجاد أرضية لهم في واقعٍ بدا أنه قيد التشكل، من جهة أخرى.

---

[129] سيد حسين نصر، **قلب الإسلام: قيم خالدة من أجل الإنسانية**، ترجمة: داخل الحمداني، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2009)، ص 263-266.

[130] **المرجع السابق**، ص 268-270.

[131] **المرجع السابق**، ص 279-301.

لقد أفرد الإسلاميون الحركيون جهدًا تنظيميًا موفورًا في دعم العمل الخيري والإغاثي والنشاط النقابي. ويُمكن اعتبار تلك الجهود حالةً من المراجعة الحركية لمفهوم العدل، ونصًا مُعاشًا في محاولة الاشتباك معه رغم ما غلف تلك الجهود من خطاب سياسيّ تجنيديّ؛ كإدخال الأعضاء الجدد في دائرة الربط العام أو الدعوة الفردية للحصول على دعمٍ وحشد انتخابيّ كما في حالة جماعة الإخوان المسلمين في مصر[132]، وأصبحت محاولة بناء رأس مال اجتماعي من خلال شبكات العلاقات الاجتماعية التي يكونها الإسلاميون دون أساس فكريّ ترتكز عليه خلال عملهم المجتمعي الخيري أو الإغاثي أو حتى سيطرتهم على الاتحادات الطلابية وتقديمهم خدمات تعليمية للطلاب في السبعينيات، ثم التنافس على المناصب القيادية في النقابات المهنية والتعليمية في الثمانينيات ثم أدائهم المحاسبي والرقابي في البرلمانات التي تعاقبوا عليها متى أُتيحت لهم الفرصة، أو حتى الخدمات الاجتماعية الشاملة التي قدمتها الجماعة إلى المهاجرين من الريف إلى المدينة[133]. كل ذلك تم دون وعي حقيقيّ بضرورة تغيير موازين القوى على الأرض لصالح العدل الاجتماعي، ودون اشتباك مع القضايا العالقة في قلب الاجتماع الإسلاميّ المعاصر التي أنتجتها الحداثة بأخلاقها وما يتبعها من ثقافة استهلاكية أنتجت نمطًا جديدًا للحياة يتواءم فيه الإسلام مع السوق ومنطق الفُرجة والاستعراض ومِزاج السيولة الذي أنتجته تقنيات الذات ما بعد الحداثية التي تعصف بالأخلاق الإسلامية. وفي الحقيقة، إن ذلك راجعٌ إلى غلبة السياسي وتضخيمه على الدعوي[134] من ناحية، والتعالي على المعرفة السوسيولوجية الأكاديمية في مقابل الاهتمام بالمعرفة التقنية والتطبيقية لصالح اليوميّ والمعاش في خبرة الدعوة الفردية والحشدية، من ناحية أخرى. فلم تكن هُناك فرصة حقيقية لمراجعة الحركي/اليومي لصالح خبرة أكثر نظرية، وبالتالي أكثر تفسيرية قد تعطى للحركة بُعْدًا جديدًا من الوجود

---

[132] Ziad Munson, **Islamic Mobilization: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood**, *The Sociological Quarterly*, Volume 42, Number 4, pages 487–510.

[133] حسام تمام، **ترييف الإخوان**، https://is.gd/rtaPis

[134] للمزيد حول تضخيم العمل السياسي في التصور الإسلاموي المعاصر عموما، راجع: فريد الأنصاري، **البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي – نحو بيان قرآني للدعوة الإسلامية**، (سلسلة "من القرآن إلى العمران"، الطبعة الأولى، دار السلام، القاهرة).

الاجتماعيّ والسياسيّ. وبالتالي لم يحظَ مفهوم العدالة – بجانب مفاهيم مركزية أخرى في التصور الإسلامي – ببحثٍ دقيق اعتمادًا على خبرة الإسلاميين في الاجتماعيّ والمعاش. وظل الإسلاميون في مصر منخرطين في اليومي الحركي على حساب القضايا السوسيولوجية المهمة في قضايا الحريات العامة والفردية ومفردات العدل الاجتماعي.

وبالحديث عن العدالة الانتقالية، يجب الإشارة إلى أمرين؛ أولًا: نلحظ أن السياق العام للثورات جاء محملًا بعدد كبير من التراكمات السياسية والاجتماعية التى لم تتح مناخًا لتقديم بديل حقيقي فهناك الضربات الأمنية التي طالما لاحقت المعارضين، وخاصةً الإسلاميين منهم. وكذلك هناك العوامل الاقتصادية مثل: تبعية السوق المحلية للسوق العالمية، وارتفاع نسب البطالة، والتفاوتات الاقتصادية والاجتماعية الكبيرة بين الطبقات؛ حتى وصل الأمر للحديث عن "اندثار الطبقة الوسطى" تحت وطأة هذه الظروف الاقتصادية والاجتماعية[135] .ثانيًا: نلحظ أن الفاعل الأبرز في الثورات لم يكن تجمعات ذات مرجعيات أيديولوجية أو طبقية موحدة، وإنما كان شرائح تمثل معظم – إن لم يكن كل – فئات المجتمع؛ وعليه ففي مرحلة بعد الثورات لم يكن هناك إجماع على وجود ممثل عن تلك الثورات. هذه الخلفية السياقية تشي بأن الوقائع كانت متلاحقة، في وقت كان الفكر الإسلامي حول العدل تحديدًا يواجه حالة من الركود النسبي رغم الزخم الحركي في المجالين الاجتماعي والسياسي. ولذلك حين ظهر مفهوم "العدالة الانتقالية" كان مرتبطًا بالحراك المجتمعي الأوسع ارتباطًا مباشرًا، وبحاجة الجماهير بعد الثورات العربية إلى الشعور بالعدالة في الوقت الذي لم يكن للإسلاميين تصورات عنها تُمكنهم من إعطاء بديل له، بل كان من الصعب معرفة الأولوية التي يوليها الإسلاميون لقيمة سياسية مثل الحرية أمام

[135] James Gelvin, Conclusion: The Arab World at The Intersection of The National and Transnational, in: **The Arab Spring: Change and Resistance In The Middle East**, ed. Mark Haas and David Lesch, (Philadelphia: Westview Press, 2013), pp: 238-252. Also: Kristen Fisher and Robert Stewart, After Arab Spring: a new way of transitional Justice? in: **Transitional Justice and the Arab Spring**, ed. K. Fisher and R. Stewart, New York: Routledge, 2014, pp: 1-12

قيمة العدالة لا باعتبارهما نقيضين، بل باعتبار الحاجة إلى تحديد أولوية قيم كُبرى كالحرية والعدالة، فقد تتراتب في أوقات التدافع الثوري حيث الإسلاميون – خاصة في مصر وتونس – في الواجهة. حتى قيمة العدالة التي طالما نادى بها الإسلاميون كمركز لمنظومة القيم الإسلامية، بدت باهتة في وسط تحالفات سياسية برجماتية. فلم يبرز مشروع فكري حول العدالة الانتقالية من الإسلاميين؛ ولذلك نعرض لبعض الاجتهادات مع هذا المفهوم ومساعي دخوله حيز التنفيذ، وذلك في التجارب التي حدثت في كل من المغرب (2003-2010) وتونس ومصر بعد ثورتيّ 14 و25 يناير 2011.

وفي الحقيقة، إن نظرية العدالة الانتقالية تستبطن معنى مهمًا يتعلق بأهمية فتح باب التفكير في العدالة الاجتماعية والحق في التمثيل وتكافؤ الفرص كنقائض للظلم الاجتماعي والسياسي والتهميش الاقتصادي في خضم خطاب أيديولوجي/دولتي مناطه التبرير حفاظًا على الوضع الراهن دون تغييرٍ حتى مع إقرار فساده. إن رواية المظلومين عن أنفسهم هي انتصار لحقهم في الوجود والتعبير والحكي، كما هي انتصار للطبيعة الإنسانية المجلوبة على الاجتماع والتعاون أمام ظلم البنى السياسية الحديثة وعنفها الرمزي والمادي في وجوه من يبحثون عن تعريف لأنفسهم من خلال خطاب فردي حُر أو حتى بنى سياسية واجتماعية متفردة. وعلى جانب آخر، فإن العدالة الانتقالية هي اعتراف بالمواطنة والحق في السؤال والبوح ونفي الخوف وتقديم رواية فردية –ما تلبث أن تتحول إلى سردية جماعية– للأحداث.

تجربة العدالة الانتقالية في المغرب أتت بمبادرة من الملك محمد السادس الذي نصب "هيئة الإنصاف والمصالحة" في يناير 2004[136] لبحث الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان التي حدثت في الفترة من 1961م إلى 1999م، والمتمثّلة في الاختفاء القسري والاعتقال التعسفي والتعذيب والاعتداء الجنسي...إلخ. وكانت تجربة جلسات الاستماع العامة خطوة مهمة في سبيل تحقيق العدالة الاجتماعية، وقد نتج عن توصيات تلك الهيئة إنشاء

---

[136] عبد الصبور عقيل، **حراك الريف: جبل الألم الذي طفا على السطح**، السفير العربي، https://is.gd/0wSaOW

عدد من البرامج لمتابعة حالة حقوق الإنسان والمصالحات بشتى أنواعها[137]. وظلت علامات استفهام كبيرة في البحث في قضايا تخص العدالة الانتقالية، منها قضية الريف المغربي[138] المهمش اقتصاديًا وسياسيًا. ويُفتح ملف العدالة الانتقالية من جديد في خضم الاحتجاجات المتتابعة في الريف المغربي التي يتباين موقف الإسلاميين منها حسب درجة القرب من السُلطة. انتهى مسار العدالة الانتقالية في العام 2010 دون أن تكون هُناك ذراع قضائية تُعطي فرصة أخرى للعدالة في المغرب؛ بسبب غياب الإرادة السياسية التي تعمل نحو عدالة ناجزة، واعتبار التحالفات السياسية في المشهد السياسي المغربي التي في يمكث الإسلاميون في القلب منها.

أما تونس، فقد مرت تجربة العدالة الانتقالية في تونس بمُنعطفات شتى، وأسهمت حركة النهضة الإسلامية – التي حازت على النصيب الأكبر من مقاعد المجلس الوطني التأسيسي – في إقرار مشروع للعدالة الانتقالية[139]، ومع تولي الحركة الحكم أُنشئت وزارة "العدل وحقوق الإنسان والعدالة الانتقالية"، ثم في ديسمبر 2013 أُنشئت "هيئة الحقيقة والكرامة" كهيئة مستقلة للنظر في عناصر العدالة الانتقالية ومساحتها التي أقرها الدستور، كما تعاونت الهيئة مع هيئة الأمم المتحدة للمرأة لإدماج ملف العدالة الجندرية في مسار العدالة الانتقالية[140] للإشراف على قضية العدالة الانتقالية. ونص القانون على شمول العدالة الانتقالية لكل من ملف حقوق الإنسان والجرائم الإدارية وجرائم الفساد المالي، وأُنشئت وفقًا لذلك هيئة الحقيقة والكرامة. وظل قضية العدالة الانتقالية في تونس تسير

---

[137] عمرو السراج، **تجربة العدالة الانتقالية في المغرب، الهيئة السورية للعدالة الانتقالية**، يناير 2014م، ص 5-7.

[138] من ذلك: بيان جماعة العدل والإحسان بالحسيمة حول الحراك الشعبي في الريف، الصادر عن: الموقع الرسمي للحركة، بتاريخ: 17 مايو 2017م. https://goo.gl/W6ajgm

[139] قانون العدالة الانتقالية –تونس– https://goo.gl/GYYzZW

[140] Dr. Kora Andrieu, **Confronting the Dictatorial Past in Tunisia**: **The Politicization of Transitional Justice**, Justice Info, August 31, 2015. url: https://is.gd/esfpH4

ببحث الملفات المقدمة والمظالم وبدء الجلسات العلنية للضحايا رغم المشكلات الإدارية التي واجهت الهيئة، ومشكلات النفاذ إلى ملفات الأرشيف الحكومي أو ما أسمته الهيئة بـ "سلبية المؤسسات العمومية في تمكين الهيئة من النفاذ إلى الأرشيف"[141]، وكما أوضحت رئيسة الهيئة سهام بن سدرين، فإن تلك العرقلة في الوصول إلى الأرشيف الرئاسي كانت أيضًا في عهد الرئيس السابق -شريك النهضة في الحكم- منصف المرزوقي[142]، والذي اتهم النهضة بعد انتهاء ولايته بتعطيل مسار العدالة الانتقالية، وتعطيل خروج ملفات أرشيف الرئاسة لمساعدة الهيئة[143].

وبالرغم من الوضوح المؤسسي الذي قد يبدو في أول نظرة لتلك الإجراءات، فإن مشهد العدالة الانتقالية المرتبط يفتح الباب أمام رؤية أحد أهم المفكرين الإسلاميين بتونس؛ راشد الغنوشي، بما يحمله من ثقلٍ في الفكر والحركة الإسلامية المعاصرة أمام تضخم الحركي على حساب الفكري في الحركة الإسلامية في مصر.

ففي تعليقه على مقترح هذا المشروع عام 2015م، ميَّز الغنوشي بين المصالحات المالية من جهة، وبين العدالة الانتقالية من جهة أخرى. ويقع مدار العدالة الانتقالية عنده على قضية حقوق الإنسان بصورتها الواسعة، والمتأسسة على الحقوق السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية...إلخ[144]. وفي يوليو 2017، قدم رئيس الجمهورية الباجي السبسي مشروع "قانون المصالحة الاقتصادية والمالية"، ويتأسس على محاولة المصالحة على الأموال المنهوبة من المال العام من رجال الأعمال، وهو ما يتداخل مع عمل هيئة الحقيقة والكرامة.

---

[141] تقرير هيئة الحقيقة والكرامة تونس عن سير أعمالها، https://is.gd/H78me5

[142] خطاب رئيسة الهيئة أمام البرلمان التونسي، https://is.gd/cUyNKT

[143] منصف المرزوقي، **النهضة عطلت الانتقال الديمقراطي في تونس**، https://is.gd/ib2dvR

[144] Shems FM, " راشد الغنوشي: **مشروع قانون المصالحة ليس قرآنًا مقدسًا**" Youtube , Video, Duration (5:11), Published: August 26, 2015. Url: https://is.gd/A5BCfy

وأبدى تكتل حركة النهضة في البرلمان ما سُمي "تفاعلًا إيجابيًا مع مشروع القانون"[145] في الوقت الذي يفصِل فيه الغنوشي بين العدالة الانتقالية والمصالحة المالية، حيث العدالة الانتقالية عنده متعلقة بالجرائم السياسية وجرائم حقوق الإنسان التي تحتاج إلى وقت طويل لحسمها، أما الملف المالي والجرائم المتعلقة بسرقة المال العام فقضية لا تحتاج إلى تأجيل[146]، ولا تدخل في نطاق تعريف العدالة الانتقالية والمصالحة التي تقوم على المحاسبة لا التفاوض على ترك المظالم. وقد أُقِر المشروع في 17 سبتمبر 2017 تحت مسمى "قانون المصالحة الإدارية"[147].

يدفع كل هذا إلى مراجعة فكر الغنوشي عن حقوق الإنسان – كمعنى جوهري في مسارات العدالة الانتقالية – كما جاء في كتابه "الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام"، حيث يوضح الغنوشي أن "العدل" هو مدار السلطة في الإسلام، لكنه لا يوضح المقصود بذلك العدل. ثم يستدرك مقررًا أن "الحرية" هي القيمة الأسمى للفرد المسلم، وهي التي تفرض عليه الوصول لذلك العدل "المنشود"[148]. وبالنظر في مفهومه عن الحرية، يمكن أن نفرق بين نقطتين: الأساس الفلسفي للحرية من جهة، ومظاهر تلك الحرية من جهة أخرى. فأما الأساس فيؤكد الغنوشي أنه الله، وأما المظاهر: فهو يذهب ليؤكد أن الإسلام جمع وأوعى وشمل كل الحريات الموجودة في إعلانات حقوق الإنسان العالمية[149]. هذه التفرقة تجعل الديمقراطية والحريات المرتبطة بها في الأخير مقبولةً على شرط أن تؤسس ضمنيًا على الشريعة التي مستندها إلى الله؛ ف: "ليس في تعاليم الإسلام ولا في مقاصده

---

[145] ياسين نبيل، قانون المصالحة: المعارضة تحتج والنهضة تمارس المساعدة الناعمة، (نواة، 14 يوليو 2016)، https://goo.gl/TZ9Be9

[146] راشد الغنوشي: **مشروع قانون المصالحة ليس قرآنًا مقدسًا**، مرجع سابق

[147] بي بي سي عربي، هل يعزز قانون المصالحة اقتصاد تونس؟، 14 سبتمبر 2017، https://is.gd/EPRsZk

[148] راشد الغنوشي، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام**، (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون ومركز الجزيرة للدراسات، الطبعة الثانية 2012)، ص 9، 168.

[149] **المرجع السابق**، ص 63.

ما يتنافى مع مقومات الديمقراطية"[150]. وبحمل هذا التصور على قضية العدالة الانتقالية، تظهر تجربة حزب النهضة التونسي كتجربة خالية من الاشتباك. بمعنى أن المفهوم، وفقًا لمقتضى المسكوت عنه في نصوص الغنوشي من ناحية، وفي تجربة الحزب حيث مسار العدالة الانتقالية من ناحية أخرى، يبدو أنه يحوز أهميته وفق التحالف السياسي وما دأبت عليه النهضة –كما جماعة الإخوان المسلمين في مصر– في مسألة التسوية مع النظام القديم. بالإضافة إلى أن تصور الإسلاميين عن العدالة الانتقالية جاء من باب أنه لا ضير من استخدامه نفسه باعتباره مجموعة من الإجراءات لاستعادة الحقوق وحفظها، لا بوصفه مفهومًا نظريا متشابكًا ذا طبيعة علائقية.

إن هذا القبول يستدعي القول بأن تصور الإسلاميين عن "العدالة الانتقالية" جاء مستبطنًا نصًا ما فوقيًا يحمل مسلمات عن: طبيعة الدولة، وحقوق الإنسان، والنظام السياسي والاجتماعي بأكمله. ولتوضيح ذلك يجب التوقف مع مفهوم "العدالة الانتقالية" ذاته. فعلى الرغم من محاولة الغنوشي ربط حقوق الإنسان والديمقراطية، ومن ورائهما الدولة نفسها بالنسق الإسلامي، تظهر تلك المحاولة في الأخير على أنها لا ترتبط بصورة مباشرة مع نسق "إسلامي تقليدي" حول العدل بأي حال من الأحوال.

يبدو أمر العدالة الانتقالية مرتبكًا في تونس رغم وضوح قوانينه وإجراءاته المعلومة والمتفق عليها بعد ثورة 14 يناير، ولا تبدو حركة النهضة بريئة من ذلك الارتباك والتفريط في مسألة العدالة الانتقالية بتحالفها مع المنتمين إلى نظام الحكم السابق، والتي لم تختلف عن الإخوان المسلمين في مصر الذين سعوا لإعادة التسوية مع النظام القديم، وخلت الحركة من أي محاولة جدية لبحث العدالة الانتقالية. ففي ظل وزارة عصام شرف 2011 تم تأسيس لجنة للمصالحة كانت منصبة على إدارة النزاعات بين المسلمين والأقباط، ثم أنشأ محمد مرسي ديوانًا للمظالم تابعًا لرئاسة الجمهورية يتلقى فيه الشكاوى والمظالم كان يتعامل مع قضايا النوبة وغيرها، ولم يكن لدي الديوان صلاحيات حقيقية متعلقة بالعدالة الانتقالية من معرفة الحقيقة وجبر الضرر والملاحقة القضائية أو تخليد الذكرى وحفظ الذاكرة الجماعية ولا كانت تلك المعاني واردة رغم وجود احتياج لعملية مصالحة ومحاسبة على مجمل انتهاكات حقوق الإنسان منذ التسعينات خاصة خلال المواجهات مع

---

[150] **المرجع السابق**.

جماعات العنف في الصعيد لكن ما تم كانت مراجعات الجماعات في السجون وليس محاسبة الأجهزة الأمنية على ما شابه أداءها من انتهاكات وما تم رصده من تعذيب في السجون، ولا شهدت مصر أي إجراءات مؤسسية معلومة لقنوات سير تلك المظالم في سبيل العدل. ولم تُنشأ وزارة للعدالة الانتقالية – رغم عدم مناسبة العدالة الانتقالية لمعنى الوزارة – إلا بعد الإطاحة بالإخوان المسلمين في يونيو2014، ولم تقم بأي دور، وسرعان من تم إلغائها، ثم تنامت الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان في ظل مناخ حشد خلف المؤسسة العسكرية وتخوين للمخالف. وبالإضافة إلى أن العدالة الانتقالية لم تلقَ اهتمامًا بحجم أهميتها المتعاظمة في إدارة المشهد المصري بعد 25 يناير وقت كانت جماعة الإخوان المسلمين وذراعها السياسية (حزب الحرية والعدالة) تمتلك أغلبية برلمانية ورئيسًا للجمهورية على سُدة الحُكم فإن تلك الفترة لم تشهد أي إسهام فكري من قبل الجماعة في بناء تصورات لمستقبل العدل. ورغم الفارق في الثقل الفكري لإسلاميي تونس عن مصر، فإن الجميع وقعوا في أزمة السياسة المعاصرة المتعلقة بالتعامل مع الواقع الراهن كمُعطى عامٍ دون التفكير في آفاق ما بعده أو محاولة إيجاد بديل هيكلي يكفل تأسيس منظومة مستقرة للعدل على المدى البعيد.

الخاتمة:

أولى الأستاذ الدكتور حامد ربيع رائد النظرية السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة أهمية كبيرة لبناء هيكل للمفاهيم وأولوياتها في الحركة السياسية. وفيما يتعلق بالعدالة، فقد قسمها إلى نوعين: عدالة وظيفية تعتبر هدفًا للنظام والجماعة السياسية، وعدالة نظامية تتعلق بالإجراءات والضمانات والمؤسسات التي تعتبر أساس كل نظامٍ قضائي، حيث "القضاء هو أداة الدولة في تسيير مرفق العدالة"[151]، ولا ينفصل النوعان عن بعضهما. وقدم ربيع مفهوم العدالة باعتباره قيمة تابعة، ورغم ذلك فإن تلك التبعية لا تعني إلغاء القيم، بل إرجاءها بما يخدم الفقه والحركة السياسية التي يتمثل منطقها في التطور الديمقراطي. وترتبط تبعية مفهوم العدالة عند حامد ربيع بما أسماه "الوظيفة الكفاحية للنظرية السياسية" و"التضحية في نطاق الوجود السياسي" بما يعطي لقيمة الحُرية

[151] د. حامد ربيع، **نظرية القيم السياسية**، كتاب غير منشور من دفاتر مركز الحضارة للدراسات السياسية، الفصل الثالث: نظرية القيم التابعة (العدالة).

أولويةً في لحظة الصراع بينها وبين العدالة، فتكون الحُرية هي القيمة العُليا الفردية يتبعها قيم تابعة أخرى عديدة يرتكز جميعها حول مبدأي العدالة والمساواة.

وبناءً على تلك التراتبية القيمية عند حامد ربيع، تبدو الخريطة العامة لتصور الإسلاميين عن العدل منذ عام 1924م وحتى الثورات العربية مرتبكةً، وتابعةً. فأما كونها خريطة مرتبكة، فيظهر ذلك من تبنيها عدة تصورات متناقضة دون بحث وتدقيق مثل: الأمة/المجتمع[152]، الاقتصاد بوصفه منحى إنسانيًا مستقلًا، الاقتصاد بوصفه جزءًا من كلٍّ، وجوب اللجوء إلى الشريعة أولًا، تبني مفهوم عن المصلحة في باطنه يعني ضرورة تحكيم الواقع ومسايرته مع عدم الإخلال بالـ"كليات". وأما كونها تابعة، فيظهر من حاجتها الدائمة للمقارنة بما وصل إليه الغرب في نطاق القيم والممارسات السياسية[153]، واستبطنت الكتابات الإسلامية نصوصًا ماورائية **Meta-texts** -على حد مفهوم جينيت- أخذت في الاستعاضة عن ذلك بمفاهيم حداثية أضرت بأصالة الفكرة الإسلامية.

وعليه، فيُمكن فهم سلوك الإسلاميين بعد الربيع العربي في قضية العدل باعتباره "استعمالًا جزئيًا للأيديولوجيا" التي قصد بها كارل مانهايم مستويات في التعامل مع الأيديولوجيا

[152] انظر: Tripp, op.cit., pp:15-22

[153] يمكن التركيز على مساحة "العرف" -على سبيل المثال- لبيان حجم تبعية الفكر الإسلامي لما هو "غير إسلامي". فقد لاحظ لورنس روزن أن القضاء الإسلامي لا يستلهم قواعد جامدة في حكمه، وإنما هي شبكة متفاعلة من: النصوص، القياسات العقلية، الإجماعات، الحس المشترك، والعرف. ويرى روزن أنه بناءً على تلك الشبكة، فإن العدل في الممارسة الإسلامية للقضاء يأتي عبر: وجود موافقة بين القضاة والناس حول المفاهيم الخاصة بالطبيعة الإنسانية وكيفية تفاعلها من جهة، وبين وجود إجماع على عدم الأخذ بممارسات غريبة عن طبيعة المجتمع من جهة أخرى. ويضيف روزن أنه بناءً على ذلك التصور تصبح العدالة هي: تطابق حكم القاضي مع المفاهيم الثقافية والعلاقات الاجتماعية القائمة على تلك المفاهيم السائدة. أي إن "العرف" ليس مجرد مصدر من مصادر الشريعة، ولكنه من الوسائل التي يرجع لها القاضي كي يكون حكمه عادلًا. هذه المساحة من الممارسة للعدالة غائبة عن تصور الإسلاميين عن العدل بشكل كبير. فمثلًا، كان يمكن الاعتماد عليها لتقديم مفهوم خاص حول "العدالة الانتقالية" أو العدل الاجتماعي أو البحث حول الحريات العامة.

تتراوح بين التحريف والتزييف والكذب المقصود، ينتهي بالتمويه اللا واعي المتمثل بالتحيز. أي إن الإسلاميين – حتى أصحاب المشاريع الفكرية منهم في الوقت الحالي على الأقل – يستعملون ما يؤمنون به بشكل جزئي بما غلُبَ عليهم من توسعة نطاق المصلحيّ على القيميّ/الأخلاقيّ. وإن هذا التصرف يستبطن رؤية مادية/أرضية للعالم تقوم على التنافسية واقتناص الفرص ومنطق التأقلم، حيث يموت التفكير الطوباويّ الساعي إلى أشياء ليست موجودة في الوضع القائم لصالح التفكير الأيديولوجي الذي يبرر الوضع القائم على فساده، رغم أن الأفكار والرؤى تختلف وتتنافر مع هذا الوضع. فيُصبح الخطاب القيميّ الأخلاقيّ في جهة مخالفة لبرجماتية الخطاب السياسي، فيقع الفرد –كما الحركة الإسلامية– في ارتباك وتفريغ لاستقامتها وخيرتها المفترضة، لا من دون قصد بل بوعي واعتراف[154] بالإمعان في التزاحم السياسيّ وإهمال للدعوة للمشروع السياسي الإسلامي، فتقف الدعوة في خدمة العمل السياسي وتأمينه لا العكس.

وجدير أن نذكر أن تلك التوصيفات ليست حالة دائمة في الفكر الإسلامي المعاصر، لكنها في الحقيقة تتراوح بين الشدة والضعف حسب تفقه المفكر وقربه من التراث الإسلاميّ أو تأثره بالمنتج الحضاريّ الغربي. فلقد مرَّ الفكر الإسلاميّ بسلسلة من التغيرات والانقطاعات والتكاملات المعرفية والحركية التي تفرض نفسها في كثير من الأحيان في سياقات جغرافية مختلفة على طول تنوع سوسيولوجيا الإسلام بين الشرق والغرب.

ونعتقد أن المحور الأخلاقي الذي يندرج حوله التصور الإسلاميّ برمته هو السبيل لاستعادة يوتوبيا إسلامية حقيقية، لا بوصفها مثالية، بل بوصفها حالة من حالات التفاعل والتدافع مع الواقع والتفكير لمحاولة تقريب مفاهيم الإسلام إلى الواقع الكليّ. بالتفكير خارج الإطارات الخانقة لآفاق الفكر الإسلاميّ، وأولها الدولة التي تضخمت في تصور الإسلاميين لدرجة عجزوا بعدها عن التفكير في أي أولوية أخرى. وقد يبدو

---

[154] ولا أعجب من القول الذي انتشر بين السلفيين في مصر بعد الثورة أن دخول البرلمان أشبه بأكل الميتة للمضطر، وقد أُكلت الميتة بحق لما خلطت الدعوة بالسياسة ففسدت الأخلاق وفسدت الدعوة وبقيت السياسة على حالها.

استعادة البعد الأخلاقيّ في الإسلام هو السبيل للتخلص من ديستوبيا غير أخلاقية بطبيعتها، نظرًا لما يكتنفها من سير مع التيار دون مراجعة أخلاقية لما يكون وما لا يكون.

ولقد كان رهان الإسلاميين الأساسي بعد الثورات على البعد الهوياتيّ في الحياة العامة دون اعتبار لأهمية فتح باب التفكير في قضايا سوسيولوجية مهمة كقضية العدالة. وتبدو قضية العدالة الانتقالية في مصر وتونس كقضيةٍ كاشفة لكيف يتعامل الإسلاميون مع ما نادوا به دومًا من أخلاقية الحل الإسلاميّ، وبحاجة إلى مراجعة حقيقية، خاصة بعد وقوع المجتمع الإسلاميّ الآن على درب التغير الثقافي للبنى الاجتماعية التي تكونت بفعل الحداثة، إلى مستوى آخر من التغير بفعل العولمة والأخلاق ما بعد الحداثية التي غزت المجتمع الإسلاميّ، حيث لا تبدو الأخلاق الإسلامية التقليدية الآن بنفس درجة النفاذية في الاجتماع الإسلامي باعتبار أصالتها التي دومًا ما راهن عليها الإسلاميون في برامجهم الانتخابية في الجامعات والنقابات والبرلمانات. تلك الأصالة وتلك النفاذية قد لا تبدو بنفس درجتها وتأثيرها في الجماهير المسلمة اليوم، وخاصة بين الأجيال الجديدة المولودة في رحمِ اقتصادٍ معرفيّ مفتوح وعولمةٍ حقيقية لأنماط العيش.

وكما خرجت كتابات محمد عبده ورشيد رضا وقطب وعودة وابن باديس والإبراهيمي من رحمِ فسادٍ في الاجتماع الإسلاميّ، فإن الإسلاميين الحركيين اليوم ينظرون إلى الواقع باعتباره مُعطى لا يُمكن تغييره بل بالتعامل مع فساده والتأقلم مع هياكله، حيث تموت اليوتوبيا في مغبة الصراع السياسيّ عندما تفقد راديكاليتها وتتحول إلى فكرة أيدولوجية خانقة. ولا عيب في التنظيم بل فيما قد يُخلفه من دوجما أخلاقية تبرر للحركة السياسية دون اعتبار للمُعطى القيمي في التصور الإسلاميّ الساعي لتقريب الواقع التاريخي من المفاهيم الإسلامية. ونهاية التفكير الطوباوي مشكلة تواجه العمل السياسيّ في العالم كله، لكنها لا تعفي الإسلاميين من الانخراط ولا تعفيهم من التفكير الجاد بشأن بديل حقيقي يزيد رحابة العالم أمام المقهورين والمحرومين والمسلوبة حقوقهم. ويمكن القول إن هناك دومًا إمكانية لإعادة تفعيل عناصر جديدة يمكنها إنتاج تصورات أكثر صلابة عن مفهوم العدل باعتباره الأكثر محورية في الفكر الإسلامي على مدار تاريخه[155].

[155] وهو توكيد لما جاء في المقاربة من تصور جالي حول انفتاح المفاهيم.

ونخلُص الآن إلى عدة دوائر في نطاق الفكر والحركة تتعلق بأخلاق الحركة الإسلامية وأولوياتها النظرية ومشاركتها السياسية، يمكن أن نُدعِم من خلالها حركة إسلامية فعالة.

أولًا: استعادة التفكير السُننيّ في التاريخ بوصفه بديلًا إسلاميًا قط يعوض الانخراط في العمل السياسي دون حساب أخلاقيّ يكشف للإسلاميين أبعادًا أخرى من الوجود السياسي[156] .

ثانيًا: مراجعة لأولويات الحركة الإسلامية وتنظيمها للقيم التي تشتبك معها في لحظات التدافع والتفاوض. وقد يبدو مفهوما الفطرة والرحمة في خضم الحديث عن العدالة مفهومَيْن حيويَيْن يخصان منظومة الأخلاق الإسلامية[157] .

ثالثًا: مراجعة أولوية التسييس في الحركة الإسلامية وخطورته على الدعوة الإسلامية.

رابعًا: استعادة الفقه والفقيه في الحركة السياسية.

ويبقي السؤال الأخير: إلى أي مدي يُمكن أن ينجح الإسلاميون في بناء تصورات جديدة عن العدالة داخل تلك الصورة من الدولة الحديثة المتوغلة، وداخل النفس الإنسانية المحاصرة بالحداثة السائلة[158]؟

---

[156] يحتاج إلى جهد نظريّ كبير تأخر كثيرًا منذ أن دعا إليه محمد عبده أول مرة.

[157] قد أولى سيد قُطب أولوية غير قليلة لمفهومي الفكرة والرحمة في أطروحته عن العدالة الاجتماعية في الإسلام، وهما في حاجة إلى باحثين جادين.

[158] زيجموند باومان، **الحداثة السائلة**، ترجمة د. حجاج أبو، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016).

الفصل الخامس:

الإسلاميون وإشكالية الدولة

محمد عفان

لم يتمتع موضوعٌ في الفكر الإسلامي المعاصر وعلى أجندة الحركات الإسلامية الحداثية بالأهمية والمركزية التي تمتع بها موضوع الدولة، وربما لم يكن هناك كذلك موضوعٌ يجسّد تعثر هذا الفكر وإخفاقات هذه الحركات كما جسده تحدي الدولة، وذلك على الرغم من نجاحاتهما وإنجازاتهما في مجالات أخرى اجتماعية وثقافية بل وسياسية.

فعلى مستوى النظرية، لم ينجح الفكر الإسلامي المعاصر أن يقدم أطروحات متماسكة أو أصيلة، دون أن يُتهم بالانتحال من الفكر السياسي الغربي، أو الجمود على سوابق تاريخية، أو تقديم رؤى سطحية غير تفصيلية وشعارات غير عملية، والأهم من ذلك لم تنجح أيّ من تلك النظريات في اكتساب القبول الواسع أو انتزاع الشرعية من مختلف تيارات الإسلاميين فضلًا عن أن يكون هذا التوافق والقبول بين جموع المسلمين.

وعلى المستوى الحركي التطبيقي، ومع اختلاف السياقات، أخفقت الحركات والقوى السياسية الإسلامية في إنجاز مشروع "الدولة الإسلامية"، سواء بعدم قدرتها على تحقيق المشروع ذاته، أو أن ما أنجزته كان غير مرضٍ ومحل انتقادٍ كما في حال الدولة السعودية أو الجمهورية الإسلامية في إيران، بل وأحياناً كان مسخًا شائهًا كما هو الحال في تجربة تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام.

وبناء على ذلك، فإن الهدف من هذه الورقة هو مناقشة أسباب هذا التعثر وهذا الإخفاق على الأخص على المستوى النظري، بمعنى لماذا لم ينجح الفكر الإسلامي المعاصر في الإجابة على سؤال الدولة إجابة شافية مُرضية؟! وما هي المغالطات المنطقية والموانع العملية التي تحول دون صياغة نظرية قابلة للتطبيق ومحل إجماع لما يعرف بـ"الدولة

الإسلامية"؟! بعد ذلك، سوف تقدم الورقة استعراضًا موجزًا لأهم الأطروحات الأيديولوجية الإسلاموية فيما يخص تصورها عن الدولة، بدءًا من الرؤية التقليدية السلطوية، مرورًا بالرؤية شبه الثيوقراطية لحكم الفقهاء، والرؤية التحديثية الديمقراطية، وانتهاء بنظرية الحاكمية المجسدة للفلسفة المثالية الإسلاموية، لنخلص بعدها إلى بعض المقترحات التي قد تفيد في معالجة إشكالية الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر.

تديين السياسة:

تستخدم الأدبيات الإسلامية المعاصرة عدة مصطلحات للتعبير عن الكيان السياسي المعبر عن الإسلام بشكل مترادف على الرغم من الاختلافات الكبيرة في مدلولاتها، مثل الخلافة الإسلامية والدولة الإسلامية والحكومة الإسلامية وغيرها، وتعد الخلافة أهم هذه المصطلحات وأكثرها شرعية في المخيلة الإسلامية. والخلافة كما تُعرّف في كتابات الفقهاء تقليديًا هي "رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم"[1]، أو كما عرّف الماوردي الإمامة بأنها "موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"[2]، وهنا تبدو الخلافة سلطة ذات بعدٍ ديني سياسيّ معًا، كما أنها تُعرّف تعريفًا ذا دلالة وظيفية وهي الإمامة في الدين والقيام على واجبات النبوة ومهامها، وهو ما أعطى مقام الخلافة مكانة مقدسة، دفعت بعض الفرق الإسلامية مثل الشيعة الاثنا عشرية إلى القول بأنه بما أن الإمامة هي امتداد للنبوة، وأنها استمرار لوظيفتها، فإنها تعد مرتبة دينية؛ إذ إن حفظ الشرع من التحريف أو الخطأ والزلل في التطبيق يقتضي عصمة هذا المنصب، والعصمة تقتضي النص والوصية، بمعنى أن يُنص على الإمام من سلفه، وأن يوصي به من بعده، وأن يكون نصبه من قبل الله تعالى؛ إذ لا يمكن القيام بهذه المهمة بغير المعصوم أو الذي يُترك اختياره لرأي الناس وأهوائهم، وبهذا تكون الإمامة لديهم دينية ثيوقراطية من

---

[1] عبد الرزاق السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، ترجمة: نادية عبد الرزاق السنهوري، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013)، ص 75.

[2] أبو الحسن الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحقيق د. أحمد مبارك البغدادي، (مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، ط1، 1989)، ص 3.

حيث مشروعيتها ومن حيث وظيفتها[3]، كما تسربت هذه القداسة أيضًا إلى الفكر الإسلامي السني مع إعادة تصور منصب الخلافة ووظيفتها على أنها خلافة عن الله (وليست عن رسوله صلى الله عليه وسلم) في إقامة العدل في الأرض، وشيوع مقولات مثل "السلطان هو ظل الله في الأرض، يأوي إليه كل مظلوم" في كتابات فقهاء السياسة الشرعية[4].

من المهم ذكر ذلك عند بداية تناولنا إشكالية الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر؛ إذ إن هذا كان له أثرٌ بالغٌ في المخيلة الإسلامية المعاصرة، والتي صارت في كثير من الأحيان – نتيجة ظروف ضاغطة كثيرة – لا تقنع فقط بأن الممارسة السياسية يجب أن ترتكز على المرجعية القيمية للإسلام، أو أن على السلطة السياسية أن تقوم بوظائف ومهام دينية؛ بل انجرفت بشكلٍ تلقائي إلى ما أطلق عليه برهان غليون "تديين السياسة"، وهو ما يمكن أن يعرّف على أنه مقاربة المجال السياسي بمنطق وذهنية دينية، والتي تتسم عادة بمنطق التلقي والتسليم، وإضفاء شيء من القداسة على الممارسات البشرية والوقائع التاريخية، كما تقوم كذلك على الثنائيات العقدية الحادة والميل إلى خوض الصراعات بنزعة صفرية باعتبارها أنها تعكس حقًا في مواجهة باطل، أو قل حقًا واحدًا في مواجهة أباطيل متعددة، وهي السمات التي نراها مثلًا في تناول سيد قطب لمسألة الحاكمية كما سنرى لاحقًا؛ ولذلك فقد أشار غليون إلى أن المشكلة ليست في وجود وظائف أو أدوار اجتماعية وسياسية للدين، ولكن في عملية تديين المجالات السياسية والاجتماعية:

"إن ارتباط الدين بالسياسة لا يمثل إذن خطرًا على الدين أو السياسة، ولكن الخطر يكمن في تحويل السياسة إلى ممارسة مقدسة دينية، وإلغاء الفعل العقلي والنقدي فيها، سواء حصل ذلك بعد استلام السلطة باسم دولة الله، أو قبل ذلك، داخل حزب الله. وليس الخطأ في تكوين أحزاب سياسية تستلهم القيم والمبادئ والأحكام الإسلامية، ولكن

---

[3] علي فياض، **نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر**، (مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط2، 2010)، ص 108-114.

[4] أبو الحسن الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، تحقيق محمد كريم راجح، (مكتبة دار اقرأ، بيروت، 1985)، ص 149.

في الانزلاق من ذلك نحو ادعاء قدسية العقيدة السياسية المستمدة من القيم الدينية وقدسية السلطة المرتبطة بها"[5].

بإسقاط هذه الإشكالية على مسألة الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر نجد أن الدولة لم تعد مسألة مصلحية أو أداتيه فقط، ترتبط بتحقيق بعض المصالح أو أداء بعاض الوظائف -ولو كان بعضها وظائف دينية-؛ بل أصبحت -وفق الرؤية العضوية للدولة- مجسدةً لحقيقة ما، قد تكون وحدة الأمة المسلمة، أو إقامة الدين على الأرض، أو ما شابه ذلك، وكلها بالطبع حقائق تتمتع بشيء من القداسة، وهو ما يجعل التفكير بها لا يخضع أحياناً لقواعد المنطق وتقدير الواقع والإمكان، بل تخضع لمقتضيات الإيمان والتسليم والتفكير الدوجماتي.

ما بين البشري والإلهي، والتاريخي والمطلق:

أحد أبرز مظاهر تديين السياسة أو مقاربة السياسة بمنطق ديني هو عدم قدرة الفكر السياسي الإسلامي المعاصر في بعض الأحيان على التمييز بين البشري والإلهي، والتاريخي والمطلق في الخبرة السياسية الإسلامية، فبالرغم من أنه يمكن القول باطمئنان - كما صرّح محمد أسد - إنه لا يوجد نص واضح تفصيلي يحدد طبيعة الدولة في الإسلام، وأن للمسلمين في كل حقبة أن يكتشفوا النمط الأكثر ملاءمة لاحتياجاتهم، شريطة أن يكون النمط الذي تم اختياره وأن تكون مؤسساته متوافقة تمامًا مع الأحكام القاطعة للشريعة[6]، فإن اجتهادات الفقهاء الأقدمين والسوابق التاريخية تأخذ حجية تشريعية في كثير من الأحيان لتكون جزءًا أصيلًا من النظام السياسي الإسلامي - بتعريف الألف واللام.
الإشكالية الأساسية هنا أن أحكام الشريعة في مجملها لا تتنزل إلا باستنباط الفقهاء واجتهادهم، وهي الاجتهادات التي تتشكل بصورة كبيرة في سياقات محددة، وبالأعراف السائدة والإمكانات المتاحة بها، لكنها في الذهنية الإسلامية المعاصرة تتجرد لتأخذ حكم المطلقات، فقاعدة كقاعدة إمامة المتغلب مثلًا التي بنيت على تقدير العلماء لمصالح ومفاسد مؤقتة في سياقات محددة، اكتسبت قيمة تشريعية مطلقة بمعزل عن التقديرات

---

[5] برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط4)، ص 461.

[6] محمد أسد، **منهاج الإسلام في الحكم**، ترجمة منصور محمد راضي، (دار العلم للملايين، بيروت، 1978)، ص 55.

الخاصة بها، وكذلك آليات كآلية بيت المال لضبط توزيع الثروة – وهي الآلية الملائمة لدولة اقتصادها غنائمي بالأساس – أصبحت هي الآلية الاقتصادية "الإسلامية" في بعض التصورات، وكذلك تطبيق الشورى وفق آلية "أهل الحل والعقد" النخبوية لم تعد اجتهادًا بشريًا وفق ظروف اجتماعية محددة، بل البديل "الإسلامي" الأصيل لفكرة البرلمان الديمقراطية الغوغائية "غير الشرعية" و"المستوردة".

وبتنزيل هذه الإشكالية على مسألة الدولة نجد أنها أثرت في كثير من تصورات الفكر الإسلامي المعاصر عن الدولة الإسلامية، فنماذج الحكم في المجتمعات المسلمة ما قبل الحداثية قد تسربت بشكل واعٍ أو لا واعٍ لتكون جزءًا لا يتجزأ من الشريعة في المخيلة الإسلامية المعاصرة. فبخلاف الدولة الحديثة، امتازت الدول التقليدية ما قبل الحداثية بأن السلطة كانت مركزية وغير مقسمة في هيكلها، ومشخصنة (غير مؤسساتية) أبوية في طبيعتها[7]؛ لذلك ففي الكتابات التراثية للفقهاء المسلمين تتمثل السلطة السياسية في منصب الخليفة أو الإمام، والذي يعد السلطة التنفيذية والإدارية الأعلى، والذي يتمتع بصلاحيات واسعة متضمنة: مدد حكم غير مقيدة، سلطة مطلقة على الشؤون التنفيذية والمالية، وتعيين الوظائف الأساسية بالدولة[8]، كما كانت العلاقة بين الحاكم والمحكوم رعائية في طبيعتها، بما جعل القراءة السائدة للفقهاء هي تكييف منصب الإمامة لا على أنه وكالة عن الأمة بما يعطيها حقَّ المحاسبة بل والعزل، بل على أنها ولاية كولاية الأب على أبنائه القصّر[9]، كما بدت البيعة أقرب إلى العلاقة بين شخص المحكوم والحاكم، يبذل فيها المحكوم الطاعة السياسية والولاء للحاكم في مقابل تقيد هذا الأخير بكتاب الله وسنة رسوله.

---

[7] Bruce Charlton and Peter Andras, **The Modernization Imperative** (Exeter, UK: Imprint Academic, 2003), 3-4.

[8] Mohammad Hashim Kamali, **Characteristics of the Islamic State**, *Islamic Studies* 32, 1 (1993): 31.

[9] حاكم المطيري، **الحرية أو الطوفان**، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2008)، ص 177.

وهكذا، فإن الفقهاء المسلمين لم يناقشوا موضوع الدولة الإسلامية أو يصفوا هياكلها ووظائفها كمؤسسات بالأساس، بل بدلًا من ذلك، اهتموا بالشرح الدقيق للمواصفات التفصيلية لمن يتولى المناصب الرئيسة بالدولة مثل الخليفة أو الولاة أو القضاة –وإن كانت هذه المواصفات انطباعية بالأساس–، وهذا الاهتمام بالصفات والصلاحيات الشخصية –وفقًا للبعض– هو ما أثر بالسلب في تطور أي فكر أو أطروحات بشأن مؤسسات الدولة الإسلامية[10].

هذا التصور الشخصاني غير المؤسساتي للسلطة يجسده –على سبيل المثال– نموذج طالبان كما يصوره فهمي هويدي في كتابه "طالبان: جند الله في المعركة الخطأ"، حين سأل بعض قيادات الحركة عن كفاءتهم التي تؤهلهم لإدارة الدولة بمختلف تخصصاتها في ظل كونهم مجموعة من طلاب العلم فقط، فكانت إجابتهم مشخصنة، تركز على الورع الشخصي والعلم الشرعي لمن يتقلد المناصب العامة، قياسًا على السوابق التاريخية التي تتسم بـ "أن الولاة في الدولة الإسلامية كانوا يختارون بناء على مقدار الثقة في استقامتهم وورعهم وإحاطتهم بأمور الحلال والحرام، وليس بناء على تخصصاتهم العلمية وشهاداتهم"[11].

تكيف الفكر الإسلامي التراثي وتعثره:

تديين السياسة كما بدا في مقاربة الفكر الإسلامي المعاصر للتجربة التاريخية الإسلامية هو إشكالية مركبة في حقيقة الأمر؛ إذ من جهة تسربت الكثير من الممارسات والاجتهادات البشرية التراثية إلى جوهر الشريعة وصار لها حجيةٌ بل وشيء من قداسة في المخيلة الإسلامية المعاصرة كما ذكرنا سابقًا، ومن جهة أخرى فإن التجربة التراثية ذاتها وما أفرزته من اجتهادات فقهية ورؤى فكرية اعتراها أزمتان أساسيتان: التكيف مع ضغوط الواقع حين عجزت عن توجيهه وتقويمه، وحرمانها من البيئة الصحية التي تسمح لها بالتطور

---

[10] Olivier Roy (trans. by Carol Volk), **The Failure of Political Islam** (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001), 43&62.

[11] فهمي هويدي، **طالبان جند الله في المعركة الغلط**، (دار الشروق، القاهرة، ط2، 2001)، ص 50-52.

والنمو. فبالرغم من أن الفقهاء المسلمين قد تمسكوا بالقواعد المعيارية للحكم الإسلامي الراشد، فإنهم قعّدوا أيضًا لاستثناءات كان يجب أن تظل استثناءات محدودة بظروفها المقيدة، حتى صارت هذه الاستثناءات أصلًا يُحكى فيه الإجماع.

ففي مسألة محورية في التنظيم السياسي مثل المشروعية السياسية، نرى كيف أثرت الصراعات التي اندلعت في أواخر الحقبة الراشدة وعلى مدى أربعة عقود تقريبًا في الفكر الإسلامي التراثي والذي أعطى مسألة الفعالية والقدرة على حماية دار الإسلام ومنع الفتنة والتقاتل الداخلي أولويةً مقارنة ببعض القيم الأخرى مثل الشورى. فعلى الرغم من التأكيد على أن الشورى هي قيمة مركزية في التنظيم السياسي الإسلامي، وأن المشروعية السياسية تستند على قاعدة تعاقدية متمثلة في البيعة، والتي لا تصبح معتبرة إلا إذا عبرت عن إرادة الأمة دون إجبار، لكونها عقدًا والعقود لا يعتد بها إلا إذا كانت عن رضا[12]، فإنه – كما يذكر حاكم المطيري – قد نشأت عدة أنماط "منحرفة" من المشروعية السياسية، وتم التأصيل لها من قبل الفقهاء كأمر واقع:

أولًا: الاستناد إلى شرعيات سياسية غير بيعة الأمة في طلب الحق في الحكم، مثل النسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم كما فعل العباسيون، أو الجدارة "من أحق بها منا؟!" كما ادعى الأمويون.

ثانيًا: اعتبار الاستخلاف شكلًا من أشكال الشرعية السياسية، يغني عن بيعة الأمة، حتى وإن كان المستخلَفُ قريبَ الخليفة (ابنًا أو أخًا أو والدًا)، دون الرجوع إلى رأي الأمة، وتكمن أهمية هذا الرأي – كما هو ظاهر – في أنه يعطي الشرعية الدينية للحكم الوراثي والممالك الأسرية.

ثالثًا: إضفاء الشرعية على قبض السلطة باستخدام القهر أو الغلبة خوفًا من الفوضى السياسية أو ما يعرف بالفتنة، حتى وإن لم تكن شرعيته قائمة على اختيار أهل الحل والعقد (الممثلين عن الأمة) أو استخلاف من قبله[13].

[12] توفيق الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة**، (المنصورة، دار الوفاء، 1992)، ص 434-435.

[13] حاكم المطيري، **تحرير الإنسان وتجريد الطغيان**، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2009)، ص 561-577.

وبالمحصلة، فقد وضع الفقهاء المسلمون حدًّا أدنى للمشروعية السياسية، فطالما كان الحاكم قادرًا على الدفاع عن دار الإسلام، ولا يمنع رعاياه المسلمين من دينهم، فهو حاكم شرعي، لا يجوز الخروج عليه، خوفًا من تفكك الأمة، وانتشار الفوضى "الفتنة"[14]، وهذا أمرٌ يعد متفهمًا كتوجهٍ مؤقت واستثنائيّ في فترات الاضطرابات (مثل النزعة السلطوية لتوماس هوبز والتي تبررها الاضطرابات التي مرت بإنجلترا في منتصف القرن السابع عشر مثلًا)، لكن المشكلة أن هذا الاستثناء صار قاعدةً وأساسًا يلغي عمليًا قيمة الشورى والرضا في البيعة، وهو ما نرى آثاره في التيارات السلفية المعاصرة، والتي لا ترى غضاضة في الممالك السلطوية والحكم الوراثي من باب حفظ النظام وخوف الفتنة، وتهمش قيمة الشورى لتكون على شكل استشارات غير ملزمة ومقصورة على النخب العلمائية ووجهاء الناس كما كانت في المجتمعات المسلمة التقليدية.

هذا المنحى التكيفي للفكر السياسي التراثي وشيوع منطق الأمر الواقع حرمه من بيئة صحيحة للنمو والتطور، فبخلاف أفرع عديدة مثل علم الكلام أو فقه العبادات والمعاملات أو فقه المواريث والأحوال الشخصية، نجد أن الإسهام الفكري والفقهي في الجانب السياسي منها قاصرٌ كيفًا وكمًّا، ويتجلى ذلك في غياب اجتهادات وافية تحول القيم والمبادئ السياسية الإسلامية من الشورى والحق في رقابة الحكام ومحاسبتهم أو حتى عزلهم ونحو ذلك إلى نظام واقعي له أدواته ومؤسساته الفعالة. ولاحقًا، تفاقمت هذه الإشكالية بعد القرن الثامن الهجري مع توقف الاجتهاد الفقهي كأحد المظاهر العامة لتقهقر الحضارة الإسلامية، وذلك في الوقت ذاته الذي بدأت فيه الأمة الإسلامية تشهد تغيرات جذرية اجتماعيًا وسياسيًا وثقافيًا، ومن هنا عندما برزت الحداثة في المجتمعات المسلمة المعاصرة لم تجد الفقه الإسلامي مستعدًا لمواكبة هذه التغيرات غير المسبوقة[15].

---

[14] Mohammed Ayoob, **The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World** (Singapore: NUS Press, 2008), 11.

[15] سيد قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، (دار الشروق، القاهرة، 2013)، ص 49.

التحديات التي فرضتها الحداثة على المفهوم التقليدي للحكم الإسلامي:

مما سبق، فإن الفكر السياسي الإسلامي المعاصر يعاني من إشكاليات متعددة أساسها تديين السياسة، وهو ما جعل هنالك خلطًا في تعامله وتمييزه بين الإلهي والبشري، والتاريخي والمطلق في الموروث السياسي الإسلامي، ومن جهة أخرى فإن الفكر والممارسة السياسية التراثية -والتي تتمتع بحجية راسخة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر- امتازت بتكيفها مع الظروف الضاغطة التي مرت بها خصوصًا في حقبة تشكلها، كما أنه -كما أسلفنا- لم تتح لها بيئة صحية تسهم في النمو والتطور نتيجة سطوة منطق الأمر الواقع، ثم نتيجة توقف الاجتهاد كجزء من التراجع العام الذي أصاب الحضارة الإسلامية في القرون الأخيرة.

لكن مما فاقم من إشكالية الفكر السياسي الإسلامي هو ما حملته الحداثة عامة، ونموذج الدولة الحديثة على وجه الخصوص من تحديات للمفهوم التقليدي للحكم الإسلامي، فالدولة الحديثة هي وليدٌ شرعيٌّ للتجربة الغربية وتطوراتها الاجتماعية والسياسية[16]، وقد نقلت قسرًا في تجربتنا الإسلامية مقطوعة عن سياقها[17]؛ مما أسفر عن تناقضات عدة دفعت البعض إلى اعتبار أن الحكم الإسلامي والدولة الحديثة غير متلائمين بالضرورة[18]، وسوف نستعرض في هذا الجزء خمسة من هذه التحديات التي حملتها الحداثة ونموذجها للدولة للرؤية التقليدية للحكم الإسلامي:

أ. **اختلاف الإطار المرجعي الحاكم**: فالخاصية الأساسية المميزة للدولة الإسلامية هي التزامها بتطبيق الشريعة، والتي وصفها وائل حلاق باعتبارها

---

[16] Kenneth Newton and Jan W Van Deth, **Foundations of Comparative Politics** (New York: Cambridge University Press, 23-24. 2010),

[17] برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 560-561.

[18] Wael B. Hallaq, **The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament** (New York: Columbia University Press, 2013), ix – xiv.

نظامًا أخلاقيًا يهدف إلى التأسيس لحياة نموذجية، وباعتبارها نطاقًا مركزيًا تخضع له النطاقات الاجتماعية الملحقة (السياسة والاقتصاد والتعليم...إلخ) كافَّةً وتتحاكم إليه[19] , ولهذا فإن الدولة الإسلامية لها دور تربوي خالص: بناء إنسان فاضل[20]. وعلى النقيض، فإن الواجب الأخلاقي في الدولة الحديثة يُنحَّى لمرتبة ثانوية؛ لأنها تشكلت وفق برادايم فلسفة التنوير، وهو البرادايم الذي يستهدف التقدم الاقتصادي والتقني، ويؤكد على المنهجية العلمية والرشادة. ولذلك، فإنه إذا كانت الدولة الإسلامية تسترشد ببارادايم أخلاقي متجاوز فإن الدولة الحديثة موجهة بالبارادايم الوضعي العلماني، وإذا كانت مهمة الدولة الإسلامية هي تنشئة الفرد المسلم الأخلاقي فإن مهمة الدولة الحديثة هي إنتاج المواطن المنتج والمنضبط[21].

ب. اختلاف مفهوم السيادة: وهو وجه آخر لعدم المواءمة بين الدولة الحديثة والحكم الإسلامي ويرتبط بما ذكرناه في النقطة السابقة، ففي الحكم الإسلامي لا يُسمح بسيادة غير سيادة الله، حيث الله هو "الحكم" الذي تخضع لمشيئته، وتمتثل لأوامره ونواهيه النظمُ السياسية والتشريعية في الدولة، أما الدولة الحديثة فهي كيان ذو سيادة، لا يتقيد بأي سيادة عليا أو متجاوزة، فسيادتها تعبر عن تفاعل داخلي للتشكل الذاتي؛ إذ إن الدولة تتشكل بالسيادة وتشكلها في آن واحد[22].

ج. نمط السلطة المركَّب والمُقسَّم والمؤسساتي: فبعكس نمط السلطة التقليدية، والتي كانت مركزية في شكلها، وأبوية في نمطها، مما أتاح تركز السلطات السياسية والدينية في يد الخليفة أو رأس الدولة الإسلامية، واعتباره ليس فقط المسؤول عن إقامة الحكم الإسلامي، بل الرمز الذي يتمثل فيه هذا الحكم - بعكس نمط هذه السلطة التقليدية نتج عن الدولة الحديثة والتي تمتاز

---

[19] **المرجع السابق**.

[20] Roy, **The Failure of Political Islam**, 63.

[21] Hallaq, **The Impossible State**, 5-12, 155-160.

[22] **المرجع السابق**، ص 157-158.

بمؤسساتها المنفصلة لممارسة السلطات المختلفة، والتي يشيع فيها مفهوم تقاسم العمل الاجتماعي Social Division of Labor، كما يتعاظم بها الدور السياسي للشعب في إكساب المشروعية السياسية، وإسهامه بدرجات مختلفة في ممارسة السلطة السياسية – نتج عنها أن تفاقم التوتر في العلاقة بين ثلاثة أطراف: الحاكم، الأمة، العلماء على نحو ما سنذكر لاحقًا.

د. التعارض بين مفهوم المواطنة كهوية مدنية في الدولة الحديثة والأمة كهوية جماعية دينية–سياسية في الدولة الإسلامية يعد وجهًا آخر من أوجه التناقض بين الكيانين، فالدولة الإمبراطورية بحدودها غير المحددة، والمتجاوزة للعرقيات والأقاليم، وبنمط مواطنتها الرعائي –كانت تقدم حلًّا لمشكلة تطابق حدود الدولة والأمة في الفكر السياسي الإسلامي، أما الدولة الحديثة بحدودها المرسمة الثابتة، وبنمط مواطنتها القائم على تساوي الحقوق والواجبات بين مختلف الأطياف العرقية والدينية داخل حدود الدولة، فتثير أزمة حقيقية حول تضارب الولاءات والحقوق والواجبات، وكيف نحقق واجبات الأمة الواحدة ومقتضياتها في ظل انقسامها إلى عشرات الوحدات السياسية، والتي تتشارك فيها الأغلبية المسلمة مع غيرها من الأقليات التي تتساوى معها –ولو نظريًا– في حقوق المواطنة وواجباتها، ولها الأولوية عن كل من يقطن خارج حدود هذه الدولة.

لذلك فإن المفهوم الغربي للقومية يعد غريبًا –بل ومنافيًا أيضًا كما يزعم البعض– للإسلام ولعالميته، وتعد الأيديولوجيا القومية لذلك عند بعض الإسلاميين صورةً من صور الجاهلية[23]. ويمكن إيجاز التحدي الذي تمثله قومية الدولة الحديثة لمفهوم الحكم الإسلامي في أمرين:

[23] Antony Black, **The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present** (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), 342.

الأول: أن الحكم الإسلامي – وفقًا لآراء بعض الفقهاء والعلماء – يجب أن تمتد ولاية الخليفة فيه إلى كامل دار الإسلام[24]، وهو الشرط الذي يبدو غير مستطاع في نظام الدول القومية الحديثة.

الثاني: تعذر التوفيق بين حقوق المواطنة في الدولة الحديثة، وأولوية حقوق الأخوة الدينية في الأمة المسلمة؛ إذ تعد الدولة الحديثة المستودع الحصري لولاء مواطنيها[25].

هـ. اختلاف طبيعة النظام القانوني: فكما أشار شيرمان إيه. جاكسون فإن إحدى الخصائص الأساسية للدولة الحديثة هي الواحدية أو المركزية القانونية والتي تعني أن القوانين كافَّةً يجب أن تصدر حصريًا برعاية الدولة، وأن تكون موحدة وأن تُطبق على مواطنيها كافَّةً بالتساوي، وأن يكون لها الأولوية والهيمنة على الأنماط التنظيمية الأخرى كافَّةً. ولهذا فإن المواطنين في الدولة الحديثة يضطرون إلى التضحية بجوانب عدة من التزاماتهم الخاصة ونماذجهم التنظيمية التي يجلّونها كثمن حتمي للمواطنة. أما الحكم الإسلامي التقليدي، فعلى النقيض من هذه الواحدية القانونية غير المرنة، يمتاز بالتعددية القانونية؛ إذ تطبق الشريعة عادة بشكل متباين على المسلمين وغير المسلمين في المجتمع نفسه. فالفقهاء المسلمون لم يجدوا حرجًا في السماح لغير المسلمين أن يلتزموا بأحكامهم الدينية، بل وفي إعفائهم أيضًا من العديد من أحكام الشريعة الإسلامية مثل تطبيق بعض الحدود والتعزيرات، أو بعض الاستثناءات – التي قد تبدو تمييزًا في المزاج المعاصر – مثل الإعفاء من الخدمة العسكرية. هذه التعددية القانونية لم تعتبر منافية لأي من السلطة الدينية أو سيادة الدولة في الدولة الإسلامية ما قبل الحداثية. ويعتبر جاكسون أن هذا التناقض بين واحدية النظام القانوني في الدولة الحديثة وتعدديته في الدولة الإسلامية هو

---

[24] عبد الرزاق السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، مرجع سابق، ص 238.

[25] Ayoob, **The Many Faces of Political Islam**, 32.

السبب الذي يجعل محاولات تقنين الشريعة الإسلامية على هيئة قوانين وضعية أمرًا يتعذر تحقيقه[26].

الخلافة كرابطة أممية:

كانت أولى محاولات التعامل مع تحدي الحداثة ونشأة الدولة الحديثة في سياق المجتمعات المسلمة هي فكرة الرابطة الأممية التي اقترحها عبد الرزاق السنهوري في أعقاب سقوط الخلافة العثمانية. صحيحٌ لم تكن فكرة الجامعة الإسلامية في هذه الآونة فكرة جديدة، بل لقد سبق إليها عددٌ من دعاة الإصلاح في العالم الإسلامي في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين، على رأسهم جمال الدين الأفغاني، الذي دعا إلى إيقاظ الشرق ونهضته، على أساس وحدة العقيدة والوحدة الوطنية التي تجمع أبناء الأديان الشرقية الثلاثة، وعلى أساس الالتفاف حول الخلافة العثمانية لدعمها وتجديد قوتها، وعلى أساس من تجديد الفكر الديني وتطويره[27]، ثم تعددت التوجهات داخل هذا التيار الداعي للجامعة الإسلامية، مثل التوجه العروبي المناهض للعثمانيين الذي تبناه عبد الرحمن الكواكبي، والذي دعا إلى تدعيم الوحدة داخل العالم الإسلامي، ولكن تحت قيادة العنصر العربي، الذي رآه الأقدر على أداء هذه المهمة، وفي المقابل كان السلطان عبد الحميد الثاني يتبنى المشروع نفسه ولكن في الاتجاه المعاكس؛ اتجاه تقوية المركزية داخل دولة الخلافة، وإضعاف الحركات القومية المناهضة، ومنها القومية العربية[28]. لكن الجديد في طرح السنهوري أنه قدم الجامعة الإسلامية -أو جامعة الشعوب الشرقية كما أسماها- كبديل عن دولة الخلافة، وليس كآلية لإصلاحها وتقويتها كما حاول أسلافه.

---

[26] Jackson, **Islamic reform between Islamic law and the nation-state**, in *The Oxford handbook of Islam and Politics*, 43-45.

[27] محمد عمارة، **الجامعة الإسلامية والفكرة القومية: نموذج مصطفى كامل**، (دار الشروق، القاهرة، 1994)، ص 52 - 59.

[28] **المرجع السابق**.

ووفقًا للسنهوري، فإن دولة الخلافة لكي تكون "كاملة" يجب أن تتسم بصفات ثلاث:

"**أولها**: أن هذا النظام مبني على أساس تعاقدي، فالخليفة الصحيح تكون ولايته بناء على عقد صحيح (وهو البيعة الحرة)... أما القوة أو العنف فمستبعدان تمامًا من نظام الخلافة الصحيحة.

ثانيها: أن من يرشح نفسه للحكم (الخلافة) يجب أن تتوافر فيه شروط الأهلية التي تضمن حسن سير الحكومة.

ثالثها: فيما يخص عمل نظام الخلافة الصحيحة وسيرها، فإنه يشمل ثلاثة عناصر أساسية، هي:

أ. يشمل عمل حكومة الخليفة اختصاصات سياسية واختصاصات دينية.

ب. في ممارسة هذه الاختصاصات تلتزم حكومة الخليفة بأحكام الشريعة الإسلامية...

ج. ولاية الخلافة عامة على دار الإسلام لتضمن وحدة العالم الإسلامي"[29].

وبالتالي اعتبر السنهوري أن أي إخلال بشرط من الشروط السابقة، مثل غياب شرط البيعة الحرة، أو تعدد الخلافات بما لا يحقق وحدة الأمة، إنما هو من قبيل الخلافة الناقصة، والتي دعت إليها الضرورة بسبب عدم قدرة المسلمين على إقامة خلافة كاملة. وانطلاقًا من هذه الضرورة، كانت دعوة السنهوري لإقامة خلافة ناقصة –تختص بالشؤون الدينية فقط– على أن تكون خلافة مؤقتة، حتى تتهيأ الظروف المواتية للخلافة الكاملة[30].

وقد حاول السنهوري في رابطته الأممية التغلب على المشكلات الثلاث التي رآها في نموذج الخلافة الناقصة، وفق مبدأ التمييز بين التنظيم الديني والسياسي للخلافة:

---

[29] عبد الرزاق السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، مرجع سابق، ص 237 - 238.

[30] **المرجع السابق**، ص 361 - 362.

فأولًا: للتغلب على مشكلة هيمنة الوظيفة السياسية على الدينية في دولة الخلافة، اقترح إقامة تنظيم ديني على شكل هيئة متمايزة مستقلة، وهو التنظيم الذي لم تعرفه الخبرة الإسلامية سابقًا، وتتكون هيئة الشؤون الدينية هذه من:

- جمعية عامة، تتشكل من مندوبين من الدول الإسلامية.
- ومجلس أعلى، يضم خمس لجان مختصة بالتنظيم الداخلي وشؤون العبادات، والشؤون المالية، والحج، والتعليم والدعوة، والعلاقات الخارجية.
- والخليفة، وهو الذي يُنتخب من الجمعية العامة، بناء على ترشيح المجلس الأعلى، ويعتبر ممثلًا للعالم الإسلامي، ويتولى مسؤولية إدارة هذه الهيئة بما يحقق التعاون بين الشعوب المسلمة، لتباشر الأمة نشاطها كجماعة واحدة[31].

ثانيًا: بخصوص جمود الفقه الإسلامي عن مجاراة التطورات السياسية والاجتماعية، فقد دعا السنهوري –كمرحلة أولى أسماها المرحلة العلمية– إلى القيام بحركة بحثية، فردية ثم جماعية، لتطوير الشريعة الإسلامية، على أساس الفصل بين الشق الديني والمدني أو الدنيوي من جهة، والتمييز بين ما هو قواعد ثابتة، وما هو أحكام متغيرة من جهة أخرى، بحيث تستعيد الشريعة حيويتها ومرونتها بعد فترة الجمود التي مرت بها، ثم السير بعد ذلك نحو المرحلة الثانية – وهي مرحلة التشريع – بطريقة حذرة وتدريجية، لتلافي إشكاليات مثل موقف غير المسلمين، أو وجود تشريعات وقضاء أجنبي أُقحم على الأعراف القانونية في هذه البلاد[32].

أما المشكلة الثالثة، والمتمثلة في الوحدة السياسية للأمة، فتبنى السنهوري الرؤية التدرجية الحذرة نفسها؛ نظرًا لتنامي النزعة القومية والوطنية داخليًا من جهة، والتوجس الخارجي من أن تكون هذه الرابطة موجهة بالأساس ضد الغرب المسيحي من جهة أخرى؛ لذا فقد نادى السنهوري بأن تسبق الوحدة القومية للشعوب الشرقية نشأة هذه الرابطة، بحيث تصبح الوحدات القومية الوحدات الأساسية لهذه الرابطة، وكذلك ألا تكون الرابطة الشرقية بديلًا عن الرابطة الأممية – عصبة الأمم آنذاك –، بل يجب أن تنضم الدول

[31] **المرجع السابق**، ص 365 - 367.

[32] **المرجع السابق**، ص 368 - 370.

الإسلامية المستقلة كافَّةً لهذا التنظيم الدولي، بحيث تصير العصبة الشرقية إطارًا إقليميًا يوفر المزيد من التعاون لتحقيق الاستقرار الداخلي والأمن الخارجي[33].

وأخيرًا، لم يقف السنهوري عند حدود هذا الشكل من الخلافة الناقصة الاضطرارية، بل أوضح أنه متى نجحنا في تحقيق هذه الخطوات الثلاث: إقامة الهيئة الدينية، تجديد الفقه الإسلامي وتطوير الشريعة، إقامة الرابطة السياسية الأممية؛ فقد بقيت لإقامة الخلافة الكاملة خطوة واحدة، وهي أن تتفق الأمم الشرقية على أن ينصَّب الخليفة (رئيس الهيئة الدينية) رئيسًا لمنظمة الأمم الشرقية، وبذلك يجمع السلطة السياسية والدينية معًا، ولكن هاتين السلطتين ستؤديان هذه المرة بشكل مؤسسي عن طريق تنظيمين مستقلين، وبمرونة بعيدة عن الحكم المركزي، بأن تعطى كل بلد نوعًا من الحكم الذاتي[34].

وبالرغم من هذا الطرح النظري الذي يبدو متماسكًا، فإنه يظل ردة فعل أولية سريعة ومبادرة شكلانية تستهدف بالأساس الحفاظ على وحدة الأمة مع سقوط الخلافة العثمانية وفي ظل النزعات القومية وهيمنة إطار الدولة الحديثة، كما تستهدف الإبقاء على رمزية الخلافة كسلطة سياسية ودينية حتى وإن كانت هذه السلطة شكلية و"بروتوكولية" إلى حدٍّ ما. كما أن هذا الطرح لا يتناول بشكل تفصيلي الإشكاليات سابقة الذكر المتعلقة بهيكل السلطة ووظائفها، وطبيعة العلاقة بين الأقطاب الثلاثة للتنظيم السياسي الإسلامي: الحاكم، والعلماء، والأمة.

النماذج الأيديولوجية المعاصرة للدولة الإسلامية:

يمكن تصنيف التصورات الأيديولوجية التي قدمها الفكر السياسي الإسلامي المعاصر بشأن الدولة اعتمادًا على معيارين أساسيين:

أولًا: هيكل التنظيم السياسي ومركزه، أو بعبارة أخرى إذا كانت الدولة الإسلامية هي الدولة القائمة على تطبيق الشريعة، فما هي الجهة المخوّلة بهذه المهمة والتي لها القول النهائي في تفسير وتطبيق ما هي الشريعة: هل هو الإمام مجسدًا للسلطة السياسية، أم هي الأمة كما تتجسد في البرلمان بصيغته الديمقراطية الحداثية أو حتى أهل الحل والعقد

---

[33] **المرجع السابق**، ص 371 - 376.

[34] **المرجع السابق**، ص 378 - 381.

بصيغتها النخبوية التقليدية، أم هم العلماء كما في نظرية ولاية الفقيه الشيعية وما يماثلها من تجارب حكم العلماء في الخبرة السنية؟!

ثانيًا: مدى تدخل الدولة في عملية "أسلمة" النطاقات الاجتماعية المختلفة، وطبيعة هذا التدخل، بمعنى هل مجال عمل الدولة هو المجال السياسي بالأساس أم أن دورها يمتد إلى مختلف المجالات الاجتماعية الأخرى الاقتصادية والقانونية والثقافية ونحوها، أم أنها لا تنحصر فقط في المجال العام ولها ولاية على المجال الشخصي الخاص أيضًا؟! وهل تتبنى الدولة وفق هذا النموذج نسخة إسلاموية ذات قالب أيديولوجي مرن برجماتي تعددي أم أنها تتبنى قالبًا شموليًا أكثر جمودًا وحتمية وواحدية؟!

وبناء على هذين المعيارين يمكن تصنيف نموذج الدولة وفق مختلف الأيديولوجيات السياسية إلى أربعة تصنيفات، ومن الجدير بالذكر هنا أن هذه التصنيفات إنما هي نماذج مثالية Ideal types لا تتواجد واقعيًا بشكلها النموذجي:

أ. **النموذج التقليدي السلطوي**: وهو النموذج الذي يكون فيه الإمام هو المسؤول عن تطبيق الشريعة، وبالتالي تكون السلطة شديدة المركزية في هيكلها بما يتيح للحاكم صلاحيات واسعة وغير قابلة للمحاسبة، وأبوية رعائية في طبيعتها، بل ومتجسدة في شخص الحاكم. بالمقابل، لا يتاح للأمة مساحة ما للمشاركة السياسية، إلا عن طريق العلماء الذين يكون لهم دور تقديم النصيحة للحكام وإبداء المشورة، وإن كانت هذه المشورة غير ملزمة.

هذا النموذج حاول أن يحافظ على الشكل التقليدي للتنظيم السياسي الإسلامي، والذي تحدثنا سابقًا عن إشكالياته، لكن علاوة على ذلك فإنه أيضًا قد أهمل التطورات التي طرأت على المجتمعات المعاصرة، من حيث تعقد أبنيتها الاجتماعية والسياسية، وتغير نمط السلطة بها، وطبيعة الوظائف التي تؤديها؛ مما أسفر عن شكل متناقض وأحيانًا مشوه من التنظيمات السياسية، كما نرى في النموذج الوهابي وتطبيقه في الدولة السعودية، التي تمزج خصائص من التنظيمات السياسية ما قبل الحداثية مع بعض خصائص الدولة الحديثة؛

مما جعلها – وفقًا لتعبير نوح فيلدمان – تبدو كصورة في مرآة خادعة (مُشوِّهة)، حيث كل العناصر المألوفة متواجدة، لكن أحجامها، وأماكنها، والعلاقات بينها تبدو متغيرة[35].

ب. **النموذج الديمقراطي الحداثي**: وهذا النموذج يؤكد على أن الأمة الإسلامية هي الخليفة الحقيقي عن الله، وأنها هي مصدر السلطات والتشريع، وهي المسؤولة عن إقامة الدين وتطبيق الشريعة، والحاكم ما هو إلا وكيلٌ عن الأمة وسلطته مستمدةٌ منها، وبالتالي فإن لها حقَّ محاسبته بل وعزله إذا أخل بالشروط المتفق عليها[36]. ولهذا فكما أشار راشد الغنوشي، فإن ترتيب السيادة في التنظيم الإسلامي هو (الله – الأمة – الحاكم) وليس (الله – الحاكم – الأمة)[37].

في هذا النموذج تكون السلطة مقسمة، مؤسساتية، ومقيدة بالقانون وليست مشخصنة، فعلى الرغم من أن الصورة التقليدية للحكم الإسلامي كما تشير الممارسات التاريخية بل وكما توحي بعض الأحاديث والآثار النبوية تكون السلطة فيها مركزة ومتجسدة في شخص ولي الأمر[38]، فإن الإسلامويين التحديثيين الديمقراطيين يرون أن هذه السوابق التاريخية

---

35 Noah Feldman, **The Fall and Rise of the Islamic State**, (Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2008), 102.

36 راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ج1، (دار الشروق، القاهرة، 2012)، ص 215 -217.

37 Azzam Tamimi, **Rachid Ghannoushi**: **A Democrat within Islamism** (London: Oxford University Press, 2001), 256.

38 Asad, **The Principles of the State and Government in Islam**, *52-58.*

وانظر أيضا: عبد الرزاق السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، مرجع سابق، ص 159، 175-189.

غير ملزمة، وأن مصلحة الأمة تقتضي مثل هذا الفصل وذلك كنتيجة لتعقد المجتمعات الحديثة من جهة، وكأحد العلاجات الناجعة للاستبداد السياسي من جهة أخرى[39].

ج. **النموذج شبه الثيوقراطي**[40]: بالرغم من أنه في النموذجين السلطوي التقليدي والديمقراطي التحديثي للدولة الإسلامية، كان للعلماء والفقهاء دورٌ مهم في تعريف ما هي الشريعة، وفي تفسيرها وتطبيقها، فإن هذا الدور في مجمله كان دورًا رقابيًا إشرافيًا، وهو عكس ما تقدمه هذه النظرية شبه الثيوقراطية، والتي تخضع السياسي للديني، وتعطي للعلماء والفقهاء السلطة الحقيقة، سواء بممارسة الفقهاء السلطة السياسية بذواتهم، أو هيمنتهم على من يمارسها هيمنة تامة، لتجعل من وظيفة هؤلاء الحكام أقرب للوظيفة الإدارية لا السياسية، كما عبَّر عن ذلك الإمام جعفر الصادق بقوله: "الملوك حكام على الناس، والعلماء حكام على الملوك"[41]، ويتجلى هذا النموذج في أشهر النظريات السياسية الشيعية المعاصرة، نظرية ولاية الفقيه، وفي بعض تطبيقاتها السنية مثل حركة طالبان أو المحاكم الشرعية في الصومال.

وكما في النموذج السعودي للدولة، نجد أيضًا النموذج الإيراني يمزج بعض الخصائص الما قبل حداثية عن طريق المؤسسات العلمائية من جهة، وبعض خصائص الحداثية للنظم الجمهورية من جهة أخرى، كما أن في هذا النموذج – كما في النموذج التقليدي السلطوي كذلك – تدخلًا ملحوظًا للدولة في النطاقات الاجتماعية ليست فقط الاقتصادية والسياسية، أو حتى العلمية والثقافية ونحوهما، بل والمجال الخاص كذلك، عن طريق التدخل في بعض الممارسات الخاصة مثل فرض شروط متعلقة بالزي اللائق والمسموح به في الهيئات الحكومية ونحو ذلك.

---

[39] راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ج2، (دار الشروق، القاهرة، 2012)، ص 57.

[40] هي ليست ثيوقراطية كلاسيكية لأنها لا تزعم لرجال الدين أو للمؤسسات الدينية عصمة أو احتكارًا لتمثيل الشريعة أو القانون الإلهي.

[41] السيد روح الله الخميني، **الحكومة الإسلامية**، (منشورات المكتبة الإسلامية، طهران)، ص 46. وانظر أيضا: فهمي هويدي، **إيران من الداخل**، (مركز الأهرام للطباعة والنشر، القاهرة، ط4، 1991)، ص 103.

د. النموذج المثالي الشمولي: وهذا النموذج يتجلى في مفهوم الحاكمية كما عبر عنه سيد قطب، والمقصود بالمثالي هنا هو تأثره بالفلسفة المثالية والتي لا ترى للدولة وظيفة أداتية بل هي تعبيرٌ عن حقيقة فلسفية ما، وأن مسائل الحكم لا تخضع لقضايا مصلحية أو خيارات الأكثرية أو نحو ذلك من الأفكار الليبرالية أو الديمقراطية، بل هي مرتبطة بحقائق وجودية حول نظام الكون، وهو المعنى الذي صرّح به سيد قطب في كتابه "هذا الدين"، حيث يرى قطب أن كل جزء من هذا الكون في وحدة متكاملة وفي تجانس تامٍ مع الكل، وأن الكون يحكمه قانون واحد يربط أجزاءه كافَّةً بهذا النظام المتجانس والمرتب، وأن هذا الترتيب المنظم إنما هو نتاج إرادة حاكمية واحدة، ومن ثمَّ نظَّر سيد قطب لتفرد المنهج الإسلامي، فهو المنهج الوحيد الذي يقوم نظام الحياة البشرية فيه على أساس من التفسير الشامل للوجود، وهو الذي يتسق مع نظام الكون كله، "والتناسق بين منهج حياة الإنسان ومنهج حياة الكون هو وحده الذي يكفل للإنسان التعاون مع القوى الكونية الهائلة، بدلًا من التصادم معها، وهو حين يصطدم معها يتمزق وينسحق"[42].

أما المقصود بالشمولية، فهو أن مفهوم الشريعة ومدلول "الحاكمية" لا ينحصر فقط في مسائل التشريع والأحكام القانونية، ولا حتى في أصول الحكم ونظامه، بل إنها تتسع لتشمل كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية، من الاعتقاد والتصور، إلى الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية، إلى التشريعات القانونية، إلى قواعد الأخلاق والسلوك، بل والمعرفة بكل جوانبها، وفي أصول النشاط الفكري والفني، "وفي هذا كله، لا بدَّ من التلقي عن الله، كالتلقي في الأحكام الشرعية – بمدلولها الضيق المتداول – سواء بسواء"[43]. وهذا بشكل واضح يضع أساسًا لدولة شمولية، لا تهيمن فقط على النطاقات الاجتماعية على اتساعها، بل حتى على النطاق الخاص لتستهدف الانضباط الأيديولوجي الداخلي.

---

[42] سيد قطب، **هذا الدين**، (دار الشروق، القاهرة، 2001)، ص 24-26.

[43] سيد قطب، **معالم في الطريق**، (دار الشروق، القاهرة، 1973)، ص 123-124.

خاتمة:

مما سبق يبدو كيف أنه على الرغم من جهود الفكر السياسي الإسلامي المعاصر مع تنوع مدارسه، وتعدد تجاربه التطبيقية، بل وجهاده المستميت من أجل إنجاز مشروع "الدولة الإسلامية"، فإن مهمته ظلت غير منجزة، وقد اقتصرنا في هذه الورقة على استعراض الإشكالية النظرية المرتبطة بغياب نظرية متكاملة ومتماسكة وأصيلة – غير منتحلة – للدولة في الفكر السياسي الإسلامي تتمتع بالقبول الواسع بين المسلمين أو حتى بين الحركات الإسلامية، ولم نتطرق إلى الإشكاليات العملية المتعلقة باستراتيجيات هذه الحركات الإسلامية والتحديات السياسية المحلية والدولية التي واجهتها.

وكما أسلفنا، فإن عددًا من الإشكاليات قد أعاقت الوصول إلى نظرية كهذه، بعض هذه الإشكاليات يتعلق بالفكر السياسي التراثي بتكيفه وتعثره من جهة، ثم من جهة أخرى يتعلق بالحجية التي يتمتع بها هذا الموروث – بدرجة متفاوتة – في الفكر السياسي المعاصر؛ مما جعل الأخير لا يميز أحيانًا بين التاريخي والبشري وبين المطلق الإلهي في التصورات عن الدولة. كما أشرنا أيضًا إلى الإشكاليات التي حملتها الحداثة ونموذجها للدولة أمام التصورات التقليدية للحكم الإسلامي نتيجة التباينات المتعلقة بالإطار المرجعي الحاكم، والسيادة، ونمط السلطة، والمواطنة، وطبيعة النظام القانوني، ونحو ذلك.

وقد تباينت الأطروحات التنظيرية التي حاولت التغلب على هذه الإشكاليات وحاولت الإجابة على سؤال الدولة الإسلامية في السياق المعاصر، بدءًا من فكرة عصبة الأمم الشرقية للسنهوري، أو ما تلاها من أطروحات أخرى أجملناها في أربعة أنماط نموذجية Ideal Types: التقليدية السلطوية، الديمقراطية التحديثية، شبه الثيوقراطية، المثالية الشمولية.

وحتى لا يظل سؤال الدولة الإسلامية سؤالًا معلقًا، تدور في متاهاته الرؤى والنظريات، وتنشب في سبيله الصراعات وتستنزف الجهود؛ أرى أنه على الفكر الإسلامي المعاصر أن يتخلى عن مقاربة مسألة الدولة الإسلامية مقاربة أيديولوجية، بمعنى أن التصور البسيط بأن هناك نموذجًا أيديولوجيًا للدولة الإسلامية، قائمًا على الشريعة وأحكامها، يختلف بشكل جذري عن نماذج الدول الأخرى، وهو صالحٌ لكل زمان ومكان – هو تصور خاطئ ومضلل، فالإسلام لمجتمعاتنا المسلمة يمثل المرجعية ولكنه لا يمدنا بالأيديولوجيا؛

لأن الأيديولوجيا هي قولبة بشرية، تختلف باختلاف الأفهام، وأنماط الاستنباط، والانحيازات القيمية، والوعي المكتسب من السياقات الاجتماعية والأطر المعرفية السائدة، وكما أسفرت هذه العوامل عن تعدد المذاهب الفقهية والمدارس الكلامية سابقًا، فقد أسفرت في عصورنا الحديثة -كما رأينا- عن نزعات أيديولوجية متباينة: سلطوية وديمقراطية، محافظة وثورية، مثالية وبرجماتية، نخبوية وشعبوية، إلى غير ذلك، كلها لها سهمٌ في الفكر الإسلاميّ، وكلها أصاب وأخطأ بدرجاتٍ متفاوتة، ونحن - المسلمين - لا نختلف في هذه النزعات الأيديولوجية عن غيرنا من البشر، لكن الذي ستضيفه مرجعية الإسلام هو أنها ستمدنا بأدلة استنباط مختلفة، ومنظومة قيم ومقاصد متمايزة، بل ولغة خطاب وجدل خاصة، وبالتالي لن تتحقق "إسلامية" الدولة - إن صح هذا التعبير - عن طريق إقامة دولة أيديولوجية، لديها الإجابات اليقينية والحل النهائي لمشكلات الاجتماع الإنساني، فتتغول على كلٍّ من المجالات العامة والخاصة، وتستخدم أدواتها في التنشئة الاجتماعية الصارمة والتنميط؛ لأنها ستكون في هذه الحالة - وعلى أحسن الأحوال - لا تعبر إلا عن إحدى القراءات الأيديولوجية القائمة على تفسيرات وتفضيلات بشرية انتزعت لنفسها عنوة السمة الإلهية.

الفصل السادس:
الجهاد والعنف ومأزق الدولة

معتز الخطيب

فُرض علينا نحن العرب والمسلمين – منذ السبعينيات من القرن الماضي أن نغرق في نقاش مطول حول مصطلحات إشكالية كالعنف والجهاد والإرهاب والدولة، حتى إننا ابتُلينا بظهور "خبراء" في الإرهاب وجماعات الإسلام العنيفة والسلمية بعضهم رجالُ أمن، وبعضهم صحفيون زادُهم من مناهج العلوم الاجتماعية والفكر الإسلامي محدود للغاية؛ أي أن المسألة تحولت إلى مشكلة أمنية أو إلى مصدر كسبٍ بمعنىَ من المعاني، وهو ما ساهم في مزيد من التشويش والبعد عن الفهم العلمي للمأزق الذي تواجهه مجتمعاتنا ودولنا، خصوصًا مع سيادة الصراعات الأيديولوجية ودعوى احتكار الطهارة والشرعية والولع بإدانة "الخصوم" ونسبة كل الشرور إليهم.

بيد أن العنف والإرهاب والجهاد أفعالٌ لا تتم في فراغ، ولا تُناقَش بمعزل عن إطار أوسع في الزمان والمكان والمفاهيم والأنساق، فالزمان ممتدٌّ لأنه يستصحب مكوناتٍ تراثية وهو يواجه مشكلات الزمن الحاضر، والمكان –كما يُراد تصويره – هو جغرافيا الإسلام السني تحديدًا؛ بوصفه مولّدًا بذاته للعنف؛ مع تجاهل كامل لحركة التاريخ وللإرث الأوروبي من الحروب التي لم يَسلم منها المجال الإسلامي نفسه، ومع التغاضي عن واقع ممارسات الإمبراطورية الأمريكية، والتعامي عن ممارسات الدول التي تتشح بشعار العلمانية والقومية وشهدت مجازرَ وإبادةً وتهجيراً قسريًّا وانتهاكًا فادحًا لحقوق الإنسان فردًا وجماعةً كما حصل في العراق وسوريا ومصر وليبيا وتونس وغيرها من البلدان العربية منذ الاستقلال عن الاستعمار التقليدي وحتى اليوم. لأجل هذا كله لا يمكن تجاهل فكرة "الدولة الحديثة" في كل هذه النقاشات، كما لا يمكن تجاهل مأزق نشوء الدولة في المنطقة التي تُسمى

"الشرق الأوسط"، أي "دولتنا" التي تسمى تارة قومية وأخرى وطنية وثالثة حديثة وأميل إلى تسميتها "دولة ما بعد الاستعمار"؛ لأن هذا التوصيف أليقُ بحالها التي تتسم بالهُجْنة، وبغموض مرجعياتها التي تأسست عليها، ولشدة التباس ماهيتها ووظائفها داخليًّا وخارجيًّا، ولتشوش علائقها بالمواطنين والتاريخ والجغرافيا، ولمأزق الشرعية الذي يُحيط بها من كل جانب.

سيركز هذا البحث على تحليل مفاهيم العنف والإرهاب والجهاد في إطار فكرة الدولة والتغيرات التي طرأت عليها من الدولة التاريخية إلى دول ما بعد الاستعمار، ومأزق استعادة تراث ما قبل الدولة في "الدولة"، وكيف أنه لا يمكن فهم مسائل العنف المشروع وغير المشروع من دون مساءلة مفهوم "الدولة" وتحديد شرعيتها أولاً، كما أنه لا يمكن تجاهل تأثيرات الحداثة في توليد ظاهرة العنف التي هي نتاج تفكيك الدولة التاريخية (التي تَبَلور في ظلها التراث والخبرة التاريخية الإسلامية) ونتاج الفشل في إنشاء "الدولة الحديثة" حتى بتنا نعيش في مرحلة "ما دون الدولة" [1]، وعلى هذه القاعدة تبرز ظواهر العنف والإرهاب والصراع على الدولة ومعها، وتدور لعبة "العنف المشروع" ويتعمق مأزق ممارسة الجهاد في ظل هذه الدولة المفروضة التي أضحت جزءًا من نظام دولي واسع.

بناء على ما سبق سنعالج هنا خمسة محاور: العنف المشروع، والعنف والحداثة، والإرهاب بوصفه مفهومًا زئبقيًّا، والجهاد في الموروث الفقهي، ثم الجهاد ومأزق الدولة التي تسمى قومية وعجزت حتى عن أداء أبسط وظائفها وهي أن تحفظ حدودها وجماعة مواطنيها.

1. العنف المشروع:

على خلاف التفسير الشائع الذي يربط بين ظاهرة العنف والنص والتراث ويرى أنها نقيض الحداثة، لا يمكن تجاهل أن حركات العنف إنما ظهرت في ظل الدولة القومية أو الوطنية التي تسعى لاحتكار "العنف المشروع". ولكن فكرة "العنف المشروع" تستند في الأصل إلى مبدأ القانون الذي يعبّر عن الإرادة الجماعية التي يتنازل فيها الأفراد عن جزء من حريتهم للسلطة التي يختارونها وتمثلها الدولة، ومن هنا تُكتَسب هذه الشرعية الحصرية؛

---

[1] شرحتُ هذه الفكرة في مقدمة كتاب: **مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين**، (بيروت: دار جسور، 2016).

لأنها مستندة إلى الإرادة العامة والتمثيلية، و"المشروع" هنا يعني أنه يستند إلى معايير قويمة يتم من خلالها فرض إرادة الدولة واحتكار العنف داخل سلطة القانون وليس خارجه، أي أن احتكار "العنف المشروع" يأتي لصيانة مصالح الجماعة، وشرعيته تُستَمد من الأسس التي يعبر عنها والمتمثلة في فكرة الدولة وطبيعتها وتركيبتها. ومن ثَمَّ لا يمكن الفصل بين فكرتي: "العنف المشروع" ومفهوم "الدولة"، وأي نقاش اليوم عن العنف والدولة يجب أن يتم في هذا الإطار حصرًا.

وبما أن "دولتنا" في العالم العربي تنتمي إلى الدول الفاشلة ولا تعكس الإرادة العامة ولا تمثل جماعة المواطنين ولا ترعى مصالهم – لا منفردين ولا مجتمعين – فستتحول فكرة احتكارها "للعنف المشروع" إلى عنف عميم منفلت من أي معيار سوى أن شرعيته نابعة من كونه صادرا عن هذا النظام الممسك بزمام الدولة، فتتحول فكرة "الدولة" إلى أداة قمعية لا غير، ويتحول كل فعلٍ معارِضٍ لها ولإرادتها السلطوية إلى "عنف غير مشروع"؛ بحجة أنها وحدها تحتكر العنف المشروع، وأنها هي التي تفرض الوضوح الأخلاقي فتحدد معايير الشرعية.

وفكرةُ احتكار "العنف المشروع" مبنية على افتراض أن العلاقة بين البشر قائمة على التنازع والاحتراب أساسًا؛ نظرًا لتعارض مصالح الأفراد واستئساد بعضهم على بعض، ومن هنا تتأسس شرعية وجود جهة واحدة مخولة باحتكار هذا العنف التكويني – المفتَرَض – لتقليصه قدرَ الإمكان وفق معايير تعكس إرادةَ المجموع ومصالح الجماعة. فشرعية العنف ناتجة عن شرعية الدولة وقيامها بوظائفها المصلحية، لا أن العنف مشروعٌ لمجرد أنه صادرٌ عن "دولة" سواءٌ اتصفت بالشرعية أم لا، سواءٌ قامت بوظائفها أم لا. فغياب هذه الشرعية يحول عنف الدولة إلى عنف عارٍ عن أي غطاء أخلاقي. ولهذا لا يمكن بحث العنف أو فهم ظاهرته بمعزل عن بحث مسألة شرعية الدولة نفسها؛ فما يَصدر عنها من ممارسات وسياسات لا يكتسب شرعيته الأخلاقية إلا من شرعية الجهة الصادرة عنه أولاً ومن شكل هذه الممارسة ومدى احترامها للمعايير التي تعبر عن الجماعة ثانيًا، وفي حالة غياب الشرعية والمعايير نكون أمام عنف وعنف مضاد يدعي كلٌّ منهما الشرعية ويكون الخاسر الأكبر فيه هو الجماعة التي تقع ضحية عنف مزدوج.

ولكن هذا الربط بين الوسيلة والمقصد، أو بين شرعية السلطة وشرعية ممارساتها، يضطرنا إلى توضيح الانفصال الذي وقع مع شرعنة "الحاكم المتغلب" تاريخيًّا. فمَن أَضفَوا الشرعية على التغلب قاموا بجملة موازنات بين المصالح والمفاسد، وانتهى بهم الأمر في سياق تاريخي محدد وفي "الدولة التاريخية" إلى إضفاء شرعية على وسيلة التغلب؛ بحصول الرضا والتسليم لهذا المتغلب بأن يستتب له الأمر وتنقاد له الناس [2]، أي أن حالة الإكراه صارت إلى حالة رضا وتسليم من عموم الجماعة، كما أن مقاومة الشوكة القاهرة التي مكّنت المتغلّب ودفعت الناس إلى الرضا محفوفةٌ بمخاطر الفتنة وسفك الدماء. ولكن المسألة لا تقف عند مطلق شرعية الوسيلة دون النظر إلى سياقها التاريخي، أي أن شرعنة التغلب كانت حالة ضرورة واستثناء [3]، وهذه الضرورة محكومة لواقع محدد فلا يمكن أن تكتسب شرعيةَ المبدأ، خصوصًا أن درجة أخلاقية الفعل تختلف بحسب زمانه: قبل وقوعه وبعده. ومن جملة المصالح التي لَحَظها الفقهاء هنا أن يؤدي الحاكم المتغلب الوظائف التي تصون مصالح الجماعة، فالتغاضي عن طريق وصوله إلى السلطة تم لأجل الحفاظ على مقصد وحدة الجماعة ووحدة دار الإسلام، فالموازنة كانت تتم بين فقدان الوسيلة ورعاية المقصد، أي أن شرعنة التغلب بُنيت على مبدأ النفعية (المصالح والمفاسد)، والعاقبة (مآلات الأفعال)، فلجأ هؤلاء الفقهاء إلى المرونة في "الوسيلة"، وارتكاب أدنى المفسدتين في سبيل الحفاظ على المقصد.

ولا بد من التنبه إلى السياق التاريخي لهذه الموازنة الأخلاقية وحيثياتها، ذلك أن سلطة الدولة التاريخية وأدواتها في الضبط والتحكم والقمع ليست هي سلطة الدولة الحديثة، ومن ثم فقدرتها على التغول كانت محدودة، والعلاقة بين الدولة والمجتمع كانت مغايرة أيضًا لجهة تشكيلات المجتمع التقليدية وبُناه الذاتية التي كانت بمعزل عن سلطان الدولة

---

[2] أبو الحسن الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحقيق أحمد البغدادي، (الكويت: دار ابن قتيبة، 1989)، ص44-46.

[3] قال الماوردي: الإمارة على ضربين: "إمارة استكفاء بعقد عن اختيار، وإمارة استيلاء بعقد عن اضطرار". الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص40.

(أصحاب الأصناف: الحرفيون والصناع وغيرهم، والأوقاف وغيرها) [4]، كما أن الدولة التاريخية لم تحظ بهذه القدرة الهائلة على التنظيم والتغلغل في تفاصيل حياة الأفراد من الولادة حتى الممات عبر "قيد النفوس" والملفات الأمنية لكل فرد، بالإضافة إلى أن طبيعة التفكير والانشغالات والتحديات كانت مغايرة.

فالإشكال اليوم يقع في المقايسة بين واقع الدولة الاستبدادية القمعية وواقع الدولة التاريخية التي عرفها المسلمون. فدولة ما بعد الاستعمار الاستبدادية فقدت شرعية الوسائل وشرعية المقاصد والوظائف وامتلكت قدرات هائلة على الضبط والتحكم والقمع محليًّا وإقليميًّا ودوليًّا مدعومة بتقنيات واسعة، ومع كل ذلك تسعى إلى فرض إرادتها القمعية بالعنف الذي تضفي عليه شرعية "العنف المشروع" للدولة الحديثة، فيتفاقم المأزق وتنشأ جماعات في مواجهتها وتتعقد الإشكالية فنجد أنفسنا أمام ظاهرة العنف المركبة. أي أن إحالتها إلى التراث أو التاريخ أو النص هو تَساوق أو تَمَاهٍ مع منطق الاستبداد نفسه ومصادقة على عنفه المنفلت بلا معايير، وقصورٌ عن فهم هذه الجوانب الفكرية والتحولات التاريخية.

يُخفق "مثقف السلطة" – أخلاقيًّا – حين يستدعي فكرة "الدولة التي تحتكر العنف المشروع" لتسويغ استبداد الأنظمة ولإدانة خصومها الخارجين المفترَضين على "الشرعية" الممثلة بالدولة/النظام؛ لأنه يعزل الفكرة عن سياقها وأصولها [5]، وكذلك يُخفق "مفتي السلطة" – أخلاقيًّا – حين يستدعي "فقه الطاعة" التاريخي لقهر الناس بسلطان الدين في خدمة سلطان الدولة التي تفتقر إلى شرعية الوسائل والوظائف والغايات (تغييب إرادة الجماعة وغياب المعايير القويمة التي يتم الاحتكام إليها).

فجماعات العنف تنشأ في هذا السياق وفي مواجهة عنف الدولة الاستبدادية مدفوعةً بهواجسها ومتمثلة لأفكارها، فالتنافس يقع بين الطرفين على احتكار "العنف المشروع"

---

[4] لمعرفة التشكيلات الاجتماعية والدينية في تاريخ الإسلام انظر: رضوان السيد، **مفاهيم الجماعات في الإسلام**، (بيروت: دار المنتخب، 1993).

[5] راجع على سبيل المثال: علي الدين هلال ومي مجيب ومازن حسن، **عودة الدولة: تطور النظام السياسي في مصر بعد 30 يونيو**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2015).

والسعي إلى الضبط والتقنين في غياب للجماعة ومصالحها وللمعايير التي تعبر عنها [6]، ولذلك لم يكن غريبًا أن يعتبر "أوليفيه روا" تنظيم القاعدة والجماعات المرتبطة به جزءًا من حركة مناهضة العولمة تحت عنوان "الإرهاب الديني"، وأن النظم العلمانية الشمولية في العالم الإسلامي هي التي فرّخت الشباب الذين قاموا بعمليات العنف والتفجير [7]. وكذلك فعل جان بودريار الذي اعتبر أن النظام العالمي المهيمن يقتضي –بالضرورة– وجودَ إرهاب لكي يستمر في العمل والسيطرة؛ لأنه من دون إرهاب سينهار هذا النظام، أي أن تواطؤًا عميقًا ينشأ بين الخصمين فيستخدم أحدهما الآخر، فنظام الهيمنة يحمل نقيضه ويُنتج عنفه، فالنظام اللاأخلاقي ينتج حركات عنيفة هي لا أخلاقية أيضًا [8]، أي أننا نتحدث هنا عن غياب "العنف المشروع" المستند إلى معايير أخلاقية والمعبر عن مصالح الجماعات.

قد يبدو مفهومًا بعد هذا كله كيف تشتغل "لعبة الإرهاب" التي يحاربها الجميع الآن، وفي الوقت نفسه يتهم الجميع بعضه بعضًا بالإرهاب؛ لأن المفهوم غير محدد ولا يُراد له أن يُحدد، لأن طاقته في غموضه ومرونته، وأهميته في سعته وانفتاحه على كل الخيارات والأزمنة والجماعات، وهو دليلٌ مَكين على تغييب السياسة أو تقليصها منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر، فإعادة إنتاج الإرهاب هي إمعانٌ في رفض السياسة وإيثارٌ للقمع ونفي أي معارضة، ولذلك فقد مصطلح "الإرهاب" المسحة الأخلاقية التي كان يُفتَرَض به أن يعبر عنها، نتيجة زئبقيته وغموضه حتى بات لعبة مبتذلة تعكس نسبية مفرطة تتبدل بحسب المصالح وحسابات الزمان والمكان!

2. العنف والحداثة:

سبق لعدد من الكتاب أن أشاروا إلى هذا الربط بين حركات الإسلام السياسي عامة والحداثة على عكس ما هو سائد من ربطها بالتراث أو أنها معادية للحداثة. ومن أوائل من أشار إلى هذا الربط دلال البزري التي أشارت إلى اقتباس هذه الحركات من الحداثة

---

[6] للتفصيل في هذا المعنى يمكن مراجعة: معتز الخطيب، **العنف المستباح: الشريعة في مواجهة الأمة والدولة**، (القاهرة: دار المشرق، 2017).

[7] انظر: أوليفيه روا، **عولمة الإسلام**، ترجمة لارا معلوف، (بيروت، دار الساقي، 2003م)، ص21-22.

[8] جان بودريار، **روح الإرهاب**، ترجمة بدر الدين عرودكي، (القاهرة: مكتبة الأسرة، 2010)

وإلى مصادرة "الإسلاميين" لبُنى حداثية و"تعميدها" بصيغ إسلامية [9]، ثم بعد أحداث سبتمبر 2001 كتب جون غراي كتابًا اعتبر فيه تنظيم القاعدة وليدَ الحداثة السياسية من حيث كونه يستخدم الوسائل الحديثة وكونه منظمة أممية، ومن حيث أشكال التنظيم التي يتبعها، والتصورات الأيديولوجية المضمرة والمعلنة، وأن توسله بالإرهاب لتحقيق مآرب سياسية لا يختلف عن الحركات الثورية والفوضوية الغربية التي تتحدى احتكار الدولة لاستعمال العنف، كما أن الأهداف التي اختارها تنظيم القاعدة في 2001 عكست مصادر القوة والنفوذ في عصر العولمة، وزاد "غري" على ذلك أن مناهج تأويلهم للتعاليم والنصوص ليست بعيدة عن مناهج التأويل والتحليل الحديثة [10].

وكتب كيفن ماكدونالد مقالاً بعنوان: "جهاديو تنظيم الدولة الإسلامية ليسوا نتاج القرون الوسطى ولكن نتاج الفلسفة الغربية"، دعا فيه إلى فهم تنظيم الدولة الإسلامية انطلاقًا من التاريخ الأوروبي الحديث وليس بالعودة إلى التراث الإسلامي، فـ"الدولة الإسلامية" المستندة إلى فكرة "الحاكمية" (أي أن الله هو الحاكم المطلق والسيد الفرد) تتأسس على مفاهيم الدولة الحديثة التي شهدها القرن السابع عشر والتي أسست لنظام وستفاليا سنة 1648م [11].

أما يورغن هابرماس فقد رأى في حوار معه بعد أحداث عنف باريس أن الدين لا مدخل له في ممارسات الأصولية الجهادية بالرغم من أنها تستخدم لغة دينية؛ لأنه يمكن لها أن تستعمل أي لغة دينية أخرى في مواقف مغايرة، فالأديان الكبرى في العالم لها جذور عميقة

[9] انظر: دلال البزري، **أخوات الظل واليقين: إسلاميات بين الحداثة واليقين**، (بيروت، دار النهار، 1996).

[10] John Gray, **Al Qaeda and What It Means to Be Modern**, The New Press, 2003.

[11] Kevin McDonald, **ISIS Jihadis Aren't Medieval, They Are Shaped by Modern Western Philosophy**, The Guardian, 9 September 2014.

في التاريخ، أما "الجهادية فهي صيغة حديثة لرد الفعل على اقتلاع سبل الحياة" [12]، ويمكن أن نجد مثل هذه الأفكار في كتابات أخرى ككتابات طلال أسد وغيره، كما أن نقد طه عبد الرحمن لفكر وتصورات حركات الإسلام السياسي السنية والشيعية عن الدين والسياسة يعكس ضمنيًّا القول: إنها حركات حديثة أو متورطة في الحداثة بهذا القدر أو ذاك [13].

إن ربط مثل هذه الحركات ذات الأيديولوجيا السياسية بما قبل الحداثة أو القول: إنها حركات ما قبل حديثة مفيدٌ في شرعنة الحرب عليها أو إضفاء أبعاد تفسيرية للحرب عليها بما أنها من خارج "النظام" (the system) وخارجة عليه في الآن نفسه. ولكن هذه الحركات الإسلامية سلميةً كانت أم عنيفةً إنما ظهرت في الأزمنة الحديثة؛ فهي حركات شكّلت شكلاً من أشكال التلاؤم مع الدولة الحديثة وإن كان بعضها صريحًا في العداء للحداثة، فالدولة الحديثة لديها نزوع دائم لتشكيل الأفكار وإدارة الناس في حياتهم وموتهم، وأجزاء من هذا كانت من اختصاص جهات أخرى في التاريخ الإسلامي في مرحلة ما قبل الدولة الحديثة وتنظيماتها الضابطة (الفقهاء والقضاة وأصحاب الأصناف والصنائع وتشكيلاتهم...). وسبق لي أن رصدت ثلاثة أشكال من الاستجابة للحداثة ممثلةً بفكرة الدولة، وهي ما أسميته بالفقيه التقليدي، والفقيه الحركي، وفقيه الجهاد [14] حيث إن جميعهم يراهن على الدولة بشكل مركزي كأساس للسلطة ومصدر للضبط والتشريع واتخاذ القرار بطرائق إما كانت غير مقننة قبل الدولة الحديثة أو كانت مَنوطة بأطراف أخرى كالفقهاء والمفتين والقضاة وغيرهم، فلما جاءت الدولة الحديثة استولت على تفاصيل هذه الشؤون وتجاوبت معها تلك الحركات في مشاريعها ورؤاها وإن اختلفت مرجعياتها وأفكارها.

---

[12] Jurgen Habermas, **The Paris Attack and Its Aftermath**, 26 November 2015. https://is.gd/TR7G2n

[13] انظر نقده ذلك في: طه عبد الرحمن، **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2011).

[14] انظر: معتز الخطيب، **مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين**، (بيروت: دار جسور، 2016).

بل إن مطلب تحكيم الشريعة – وهو القدر المشترك بين عامة حركات الإسلام السياسي السلمية والعنيفة — هو أحد أبرز تجليات حداثة هذه الحركات التي حولت الشريعة إلى ما يشبه القانون في الدولة الحديثة متجاوزةً في ذلك التجربة الإسلامية المديدة في أن الشريعة لم تكن قانونًا بالمعنى الحديث، فهي أبعد وأعمق من فكرة القانون القائم على سلطة القهر والضبط السلطوي ونظام العقوبات المادية، فالشريعة في التجربة التاريخية أشدُّ تعقيدًا من ذلك، ولا يمكن اختزالها في الأبعاد السلطوية والقهرية، فهي –في الأساس– تقوم على فكرة الامتثال الطوعي، كما أنها متحركة وممتزجة بالتجربة التاريخية وليست فعل السلطة بل فعل المجتمع، وهي شديدة التنوع فلا يمكن اختزالها بفكرة الإلزام القانونية، كما أنها لا تسعى إلى ضبط ظواهر الناس وسلوكياتهم ولكنها تسعى إلى تعبيدهم ظاهرًا وباطنًا لله، أي أن فكرة العقاب الدنيوي فيها ثانوية ولا تتعلق إلا بمنظومة الحقوق التي لها تَعَلق بالناس أو بالحق العام/المجتمع، ووفق فلسفة تشريعية خاصة [15]. وإذا كان البعد الأخلاقي ثانويًّا في قانون الدولة الحديثة فإن القانوني والأخلاقي متلازمان في الشريعة، ولا يمكن للأخلاقي أن يتخلف أو يتأخر، ولذلك هي قائمة على فكرة الأجر والثواب والعقاب الأخرويّ أصالةً، وتخاطب أفعال المكلفين أفرادًا وجماعاتٍ في خاصة أنفسهم وفي علاقاتهم فيما بينهم وبمحيطهم إلى غير ذلك مما لا مجال لبسطه هنا.

فالحركات الإسلامية عامةً هي حركات حديثة من جهة المراهنة على الدولة كسلطة مركزية، ومن جهة استعارة التقنيات والوسائل والمفاهيم والصيغ الفكرية، فعدد من مشروعاتها وافتراضاتها مأخوذ من السياسات الحديثة، صحيحٌ أن لديها مكونات وإحالات تراثية كثيفة ولكن استعادتها لتلك المكونات هي استعادة حديثة بما هي استعادة تأويلية في سياق حداثيّ [16]، فاقتباساتها وشواهدها وتصوراتها هي نتاج عملية تأويل حديث وإن

---

[15] انظر تفاصيل ذلك في: معتز الخطيب، **منظومة الحقوق ومقاصد الشريعة**، **مجلة التفاهم**، (سلطنة عمان، عدد 39، سنة 2013)، ص27-48.

[16] انظر: معتز الخطيب، **الفقيه والدولة: معضلة الفقيه في ظل الثورات العربية**، (مجلة تبين، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، عدد6، 2013)، ص63-84.

ادعت أنها وفية للتقليد أو أنها تريد استعادته، ولكنها مفارِقة له بل خارجة عليه وهو ما شرحته من خلال أطروحتي المركزية وهي فكرة "النظام الفقهي" [17].

يبقى أن أي توصيف لهذه الحركات مرتهنٌ لكيفية تحديد جملة من المفاهيم المركزية، كمفاهيم: الدين والتقليد والحداثة. فهل الدين مفهوم نظريٌّ أم واقعة تاريخية واجتماعية ولها جوانب قانونية ووجوه محلية وسياسية واقتصادية... (العناصر التي يتم تركيبها لتكوّن "الدين") كما يرى الأنثروبولوجي طلال أسد؟ وإذا كانت الدولة (الكائن السياسي الحديث) ترى أن تعريف وتحديد الوجه العام المقبول للدين هو من صميم عملها، فإن الحركات الإسلامية السياسية السلمية والعنيفة تطمح إلى الشيء نفسه عبر تحويل الشريعة إلى قانون كما سبق. ثم إن كنا سنحيل هذه الحركات إلى التقليد الإسلامي التاريخي فهل التقليد اكتملت صياغته منذ زمن بعيد (أي أنه جوهرٌ ويصبح الدين هنا مفهومًا نظريًّا ثابتًا) أم أنه جوهر متغير يجمع بين الثوابت والمتغيرات والمقاصد والوسائل ومن ثم فهو يخضع على الدوام إلى عمليات التلاؤم وإعادة التشكيل بوصفه ظاهرة اجتماعية لها جوانب متعددة ومركبة؟ وحين نقول: إنها حركات حديثةٌ فهل الحداثة مسار حتمي مستقيم لكل الناس أم أنها تحقيب تاريخيٌّ محدد أم أنها ظواهر مؤقتة؟ إن كل هذه التساؤلات والإشكالات تؤثر في طريقة تشخيصنا لتلك الحركات وغيرها وتلقي بثقلها على عملية التحليل.

3. الإرهاب مفهومًا زئبقيًّا:

يُستَخدم اليوم مصطلحا الإرهاب والجهاد على نطاق واسع لتسويغ سياسات وسياسات مضادة، ومن الطريف أن ثمة تشابهًا بين المعسكرين: معسكر المنتسبين إلى الجهاد ومعسكر مُدَّعي مكافحة الإرهاب، فكلاهما يبحث عن غطاء "أخلاقي" لأفعاله وممارساته اللاأخلاقية، وكلاهما يقوم بتوظيف المفاهيم في صراع سياسي تُستباح فيه مختلف الأدوات

[17] انظر: معتز الخطيب، **مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين**، مرجع سابق، ص18، وشرحت معنى النظام الفقهي في: معتز الخطيب، **العنف المستباح: الشريعة في مواجهة الأمة والدولة**، مرجع سابق، ص265-287.

أحيانًا، وكلاهما يخفق في تحديد مفهوم دقيق وواضح للمصطلح الذي يرفعه وحدود المعركة التي يخوضها!

فمصطلح الإرهاب أثار منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 الكثير من الجدل مع صياغة بوش الابن لشعار "الحرب على الإرهاب"، وعلى خطى بوش الابن سارت دول حصار قطر مؤخرًا حيث صاغت شعار "مكافحة الإرهاب". أما مصطلح الجهاد فبات يشمل تشكيلة واسعة من الجماعات تبدأ من فلسطين وتتسع لتشمل ليبيا وسوريا والعراق وغيرها.

ومشكلة المفاهيم مسألة مركزية فيما جرى ويجري، ولكن لا بد من الوعي بأن هذه المشكلة ليست مفهومية بحتة، بمعنى أن المشكلة لا تَنتج فقط عن حالة التباس أو سوء فهم، فجزءٌ منها يتصل بسطوة التسمية واستراتيجية الغموض كما هو الحال مع مصطلح "الإرهاب" الذي تستخدمه دولٌ لإدانة أي مخالف لها وتبرير تصفيته معنويًّا بل ماديًّا أحيانًا خارج إطار القانون كما فعل نظام السيسي مؤخرًا أكثر من مرة؛ فـ"الإرهابي" تَحَول إلى حكم قيمة يُفتَرَض فيه البداهة فلا تتم مساءلته أو البحث عن مسوغاته، أي أنه يُستَعمَل بهدف الإرهاب؛ لأنه تحول في بعض الأحيان إلى لعبة سياسية!. ولا بد من التذكير بأن أمريكا منذ عهد بوش الابن رفضت وضع تعريف محدد له؛ لأنه لا يُستَعمل هنا بوصفه مصطلحًا قانونيًّا يتم الاتفاق على مدلوله وفرض عقوبات واضحة على مرتكبيه، كما أنه منذ أحداث سبتمبر لم يَعد محصورًا في حدود الدولة القومية، ولذلك تمت صياغة مفهوم "الحرب على الإرهاب"؛ للإمعان في هذه السيولة التي يتم تكييفها وفق مصالح مختلف الأطراف، لأننا لا نبحث في مسألة قانونية كما أننا لا نناقش هنا في مفهوم أخلاقي وإنما نناقش في معايير سائلة تحددها مصالح الدول والجماعات وموازين القوى التي تسعى لسحب شرعية أي معارضة أو احتجاج عبر وصمها بالإرهاب.

فالتواطؤ على عدم وجود تعريف محدد للإرهاب ليس مسألة نظرية تتصل بالمفاهيم المجردة، بل تتعلق بجوهر الموقف العملي تجاه هذا السلوك أو ذاك مما يوصف بأنه إرهاب، ما يعني أن المفهوم المرن والسائل للإرهاب يحتوي في ذاته على عوامل تُمده بالحيوية والحركة والاستمرارية، ومن ثمّ فإن أي حديث عن محاربته ينطوي –في ذاته– على فاعلية واستمرار الإرهاب؛ لأن تلك الحرب تُشنّ على مفهوم سائل ومتجدد وقابل للتشكيل حسب

المصالح والصراعات المتغيرة، كما أن حديث الأنظمة والقوى الدولية عن "مكافحة الإرهاب" أو الحرب عليه ينطوي على اعتقاد ممجوج ببراءة النفس وطهارة تلك النظم من ممارسة هذا النوع، ما يعني أن هذه المحاربة هي في حقيقة الأمر من أجل "احتكار" شرعية ممارسته وليس نفيه بالمطلق.

أما مفهوم الجهاد فمشكلته مختلفة وإن تشابه موقف معسكري الجهاد ومكافحة الإرهاب. ويرجع جزء من المشكلة إلى التباسات مفهومية حين يتم قَصْره على المعنى القتالي فقط؛ لأن الجهاد بالمصطلح القرآني أوسع من ذلك بكثير، اهتم الفقهاء بالمعنى القتالي فقط (مجاهدة العدو) لأنه يتصل بتخصصهم، واهتم المتصوفة بجانب آخر وهو (مجاهدة النفس والشيطان)، كما أن جزءًا آخر من المشكلة يتصل بالتطورات التي طرأت على المفهوم مع اختلاف الأزمنة والسياقات كما فعلت الجماعات المنتسبة للجهاد اليوم حين حولته من مفهومه الوظيفي الفقهي إلى معنى ثوري انقلابي على الأنظمة والعالم وعبأته بمضامين جديدة لم تكن معهودة للفقهاء السابقين وجعلت منه ركنًا من أركان الإسلام. والجهاد في مدلوله الأصلي مفهومٌ يقابل ولا يساوي الحرب؛ لأن الجهاد يستند إلى مقاصد وغايات أخلاقية وهو فعلٌ مشروطٌ قبل وأثناء وبعد قتال العدو؛ بخلاف الحرب التي تقوم على مصالح الدول أو ما تراه هي مصالحَ حيوية لها؛ خصوصًا مع تطور أدوات الحرب ووسائلها في العصر الحديث واتساع قدرتها على التدمير والتنكيل [18].

فالإشكال الحقيقي ينشأ من الممارسات الحديثة لما يُسمى "الجهاد" التي تتصل وتلتبس بالعنف بفعل عوامل مختلفة، ولكن هذا الالتباس سيبقى قائمًا في ظل الصراع والإحباطات، وفي ظل فشل مشروع الدولة الوطنية والتعقيدات التي أحاطت بتطبيق مفهوم الجهاد في ظلها، مع الاعتراف بأن جزءًا من المشكلة قائم لدى فئة من الناس تريد أن تعيد رسم العالم على صورة المجتمع الإسلامي الأول في المدينة المنورة قبل قرون، وتَعتبر الجهاد الوسيلة الوحيدة لتحقيق ذلك، أي أنها حولت الجهاد من فعل الجماعة دفاعًا عن وجودها وحقوقها إلى فعل مجموعات معزولة ضد الجماعة المسلمة ولتحقيق أيديولوجيات خاصة بالقوة.

---

[18] للتوسع في معرفة الفرقَ بين الجهاد والحرب على مستوى المفهوم والممارسة انظر: معتز الخطيب، **العنف المستباح: الشريعة في مواجهة الأمة والدولة**، مرجع سابق، ص25-40.

فالعنف إذن ظاهرةٌ حديثة تعكس مأزق الدولة التحديثية أولاً، وهي الدولة التي حاولت فرض الحداثة من أعلى وبالقوة فدمرت البنى التقليدية لمجتمعاتنا ونتج عنها كل هذه الفوضى، فالانتقال من الأزمنة الكلاسيكية إلى الأزمنة الحديثة لم يكن انتقالاً منظمًا أو مدروسًا وإنما عبْر قَسْر وإكراهٍ وصراعات. وثانيًا: ترجع ظاهرة العنف إلى قمع "الدولة الوطنية" التي ورثت الاستعمار وسيطر عليها العسكرُ خلال العقود الماضية والتي تأسست شرعيتها على الانقلابات العسكرية وقمع الناس؛ لأن نشوء هذه الدولة أصلاً لم يكن نتاج تطور داخلي في مجتمعاتنا، وقد قامت مشاريع عديدة لمواجهة هذه الدولة بعضها سياسي وبعضها عنيف. ثالثًا: إن الخطاب الحالي للتقليد فشل في الدفاع عن التقليد الفقهي فلم تَتَنبه الردود الفقهية والدينية على كتابات العنف إلى أن المشروع الجهادي يُعيد اكتشاف الإسلام ويتجاوز التقليد؛ شأنه شأن جماعات الإسلام السياسيّ، ولذلك أخفقت في الإمساك بجوهر الإشكال أو النموذج (Paradigm) الجهادي، كما أن خطاب التقليد نفسه بات حليفًا لأنظمة الاستبداد وأداة من أدواتها. فمثلاً كان هناك رسالة مفتوحة وقعها (126) شخصيةً إسلامية وُجهت إلى أبي بكر البغدادي زعيم تنظيم الدولة، وهي رسالة هزيلةٌ أخفقت في الإمساك بالإشكال الرئيس لدى تنظيم الدولة وجماعات العنف وهو كيفية تعامل الجهاديين –عامة– مع الموروث الديني والفقهي ومع التقليد في الزمن الحديث، وهو ما يتصل بما تسميه الرسالة نفسها "فقه الواقع"، فمنظّرو تنظيم الدولة يرون أنفسهم أدرى بالواقع ويتبنون تصورات مغايرة عن هذا الواقع المعقّد في تركيبته وصراعاته الطائفية والسياسية المحلية والدولية، وهو –في نظرهم– واقع صراعي، الحربُ على الإسلام والمسلمين مكونٌ رئيسٌ فيه، ويفتقر فيه المسلمون إلى العزة والكيان الجامع والهوية المميزة تحت وطأة العدو الخارجي المقاتل على طول الخط والعدو الداخلي القاهر والمعطِّل لشرع الله والمعِين للعدو الخارجي، والمسلمون ضحية عدوان خارجي وقهر داخلي يمنعهم من تنفيذ "أمر الله" والعيش وفق هديه. وجماعات العنف ترى وفق هذه الرؤية أنها تملك مشروعًا متكاملاً لمعالجة هذا الواقع المأزوم وهو أفضل من كل المشاريع

الأخرى المطروحة! وفي المقابل موقعو هذا الخطاب هم رموزٌ متحالفة مع دول الاستبداد ومعاديةٌ للثورات كان من بينها علي جمعة وعبد الله بن بيه وحمزة يوسف وآخرون [19].

شكلت ظاهرة العنف منذ أحداث سبتمبر وحتى قيام الثورات عنوانًا لسياسات دولية، وتشكل الآن عنوان المرحلة الحالية لصراع الثورة المضادة والأنظمة القمعية مع الثورات وحركات الاحتجاج والمعارضة، وإذا كانت مقاومة إسرائيل قد شكلت ذريعة لتعطيل كل مشاريع الإصلاح والتنمية لعقود، فإن ذريعة العنف والإرهاب تُستَخدم اليوم للقضاء على أي نزوع ثوري أو معارض ولإعادة تمكين الاستبداد مجددًا وإخراج السياسة من ميدان التداول والممارسة، ولكن جذر المشكلة يكمن في هذه الدولة التي تسمى "وطنية" والتي كانت سببًا رئيسًا في ظهور العنف وتسهر على تغذيته؛ لأنه أساس شرعية بقائها واستمرارها! [20].

4. الجهاد في الموروث الفقهي:

الجهاد شكّل عنوانًا عريضًا لممارسات العنف في مواجهة دولة ما بعد الاستعمار، وهو كذلك مفهوم مركزيّ في التفكير الإسلامي دأب الفقهاء – عبر التاريخ – على الكتابة فيه وبيان أحكامه حتى عُدّ علمًا من العلوم الإسلامية وعرّفه حاجي خليفة بأنه "علم يُعرف به أحوال الحرب، وكيفية ترتيب العسكر، واستعمال السلاح، ونحو ذلك، وهو باب من أبواب الفقه يُذكر فيه أحكامه الشرعية. وقد بينوا أحواله العادية، وقواعده الحكمية في كتب مستقلة. ولم يذكره أصحاب الموضوعات بلفظ: علم الجهاد، لكنهم ذكروه ضمن علوم: كعلم ترتيب العسكر، وعلم آلات الحرب، ونحو ذلك" [21]، أي أن

---

[19] للوقوف على تفاصيل تحليل خطاب تنظيم الدولة، وأوجه الإشكال في الخطاب الذي تم توجيهه لأبي بكر البغدادي انظر: معتز الخطيب، **العنف المستباح: الشريعة في مواجهة الأمة والدولة**، مرجع سابق، ص219–252.

[20] للوقوف على تشخيص مأزق الدولة انظر: معتز الخطيب، **مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين**، مرجع سابق، ص7–19.

[21] حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، (بغداد: مكتبة المثنى، 1941)، ج1، ص622، وانظر: بيان علم الآلات الحربية وعلم ترتيب العساكر في: صديق بن حسن القنوجي، **العبرة مما جاء**

موضوع الجهاد وما يتصل به من أحكام وأدوات وتراتيب وغيرها شكّل ما سُمي "التراث العسكري" في تاريخ الإسلام، ووُضعت فيه تآليف كثيرة ومتنوعة لا يمكن الاكتفاء بالجانب الفقهي منها المتعلق بالأحكام الشرعية وما يتصل بالجهاد قبل وأثناء وبعد القتال، فهناك مؤلفاتٌ تصف الجُندية والوقائع العسكرية والمغازي والفتوحات الإسلامية وأحكام الحرب والجهاد وصفة الآلات الحربية وصنوف الأسلحة والسفن والمراكب والأساطيل والألفاظ والمصطلحات العسكرية وتشكيلات الجيوش والتخطيط العسكري [22]، وحين نتحدث عن الجهاد فهو إنما يشتغل ضمن منظومة متكاملة تتصل بذلك كله، وغياب هذا التصور أوقعَ في مشكلات عديدة في الزمن الحاضر.

لم ينقطع التأليف في الجهاد منذ القرن الثاني الهجري، وكان عبد الله بن المبارك (181هـ) أول مَن صنف فيه فيما نعلم [23]، وقد نشط التصنيف فيه مجددًا في العصر الحديث وخصوصًا من أصحاب الأيديولوجيات السياسية كأبي الأعلى المودودي وحسن البنا وسيد قطب، وقد جُمعت نصوصهم لاحقًا وطبعت في كتاب واحد [24]، ثم انصرفت جماعات العنف في النصف الثاني من السبعينيات إلى الكتابة عن الجهاد وكان كتاب

في الغزو والشهادة والهجرة، تحقيق محمد السعيد زغلول، ط2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، ص11-12.

[22] انظر مثلاً: بدر الدين بن جماعة (733هـ)، **مستند الأجناد في آلات الجهاد، ومختصر في فضل الجهاد**، تحقيق أسامة ناصر النقشبندي، (دمشق: دار الوثائق، 2008)، وجمع كوركيس عواد مصادر التراث العسكري عند العرب في ثلاثة مجلدات جمع فيه نحو سبعة آلاف عنوان.

[23] عبد الله بن المبارك، **الجهاد**، تحقيق نزيه حماد، (تونس: الدار التونسية، 1972)، واهتم محققو المصادر المذكورة في الهوامش السابقة بذِكر مَن صنف في الجهاد، وأحصاها أحدهم في 68 عنوانًا، ثم ذيّل عليه إياد الطباع بـ59 كتابًا إضافيًّا، في حين أحصاها آخر في 328 كتابًا. انظر: العز بن عبد السلام، **أحكام الجهاد وفضائله**، تحقيق إياد خالد الطباع، (دمشق: دار الفكر، 1996)، ص9-18، وابن المناصف، **الإنجاد في أبواب الجهاد**، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان ومحمد بن زكريا أبو غازي، (بيروت: مؤسسة الريان، 2005)، مقدمة التحقيق ص83-126.

[24] أبو الأعلى المودودي، حسن البنا، سيد قطب، **الجهاد في سبيل الله**، (بيروت: دار لبنان، 1967).

"الفريضة الغائبة" لمحمد عبد السلام فرج علامة فارقة في هذا الاتجاه سنجد عددًا من أفكاره تتردد في منشورات جماعة الجهاد المصرية. غير أنه يمكن إدراك فروق عديدة بين كتابات الجهاد المتنوعة، فكتابات الجهاد في الأزمنة الكلاسيكية تلتزم بذكر النصوص المتعلقة بالجهاد من القرآن والسنة والأحكام الفقهية على مذهب معين أو تحتفي بذكر مذاهب الفقهاء واختلافاتهم على الترتيب والشمول المعهود في كتابات الفقهاء الأقدمين. أما كتابات القرن العشرين فقد نَحت منحىً مختلفًا في فهم الجهاد وأضْفت عليه أبعادًا جديدة سنوضحها لاحقًا.

وقد اختلف الفقهاء في القرنين الأول والثاني الهجريين حول رؤية الجهاد وضروراته والحاجة إليه، فظهرت لدينا أربعة أقوال: أولها: أنه نفلٌ وهو قول الصحابي ابن عمر، وقول ابن شُبرمة وسفيان الثوريّ. وثانيها: أنه فرضُ عين، وهو قول سعيد بن المسيَّب [25]، وكان مكحولٌ يستقبل القِبلة ثم يحلف عشرة أَيمان أن الغزو لواجبٌ عليكم، ثم يقول: إن شئتم زدتكم. وثالثها: أنه واجبٌ مرة في العمر على المستطيع، وهو مرويٌّ عن داود بن أبي عاصم حيث قال: "الغزو واجب على الناس أجمعين غزوةً كهيئة الحج". ورابعها: أنه واجب على الكفاية، فقد سأل ابن جريج عطاءً: أواجبٌ الغزو على الناس كلهم؟ فقال هو وعمرو بن دينار: ما عَلِمنا. وعن ابن جريج قال: أخبرني داود بن أبي عاصم أن الغزو أواجبٌ على الناس أجمعين؟ فسكتّ [26]، وذُكر عن عطاء أن الجهاد إنما كان فرضًا على الصحابة. قال ابن المناصف: "وهذا يَحتمل أن يريد فرضَ عين، فلما استقر الشرع صار على الكفاية، ويحتمل أن يُذهب بذلك إلى قول مَن زعم أنه الآن نافلةٌ يَعنون بعد فتح مكة". وذكر ابن المناصف قول مَن قال: إنه واجب مرة واحدة في العمر وقول من قال: إنه نفلٌ، ووصفهما بالشذوذ، وقال: إنهما محجوجان بالكتاب والسنة، واستدل لذلك بجملة من النصوص [27].

---

[25] انظر: ابن قدامة، **المغني**، (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968)، ج9، ص196.

[26] عبد الرزاق الصنعاني، **المصنف**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1972)، ج5، ص171، 174.

[27] انظر: ابن المناصف، **الإنجاد في أبواب الجهاد**، مرجع سابق، ج1، ص26-34.

ولكن الذي استقر عليه رأي الفقهاء – فيما بعد – هو أنه من فروض الكفاية، قال ابن المناصف: "هذا هو المشهور المعروف الذي عليه جماعة أهل العلم". أي أنه إنْ لم يَقُم به مَن يكفي، أَثِمَ الناس كلهم، وإن قام به مَن يكفي سقط الإثم عن سائر الناس، ولكنه يتحول إلى فرض عين إذا التقى الزحفان أو هاجم العدو بلدًا من بلاد المسلمين أو استنفر الإمام الناسَ للجهاد.

ولا نعرف على وجه التحديد سياقات وملابسات ذلك الاختلاف حول رؤية الجهاد والحاجة إليه، ومن السهل القول: إن المسألة راجعةٌ إلى الاختلاف في تأويل النصوص، ولكن المسألة تبدو أعقد من ذلك وربما لها صلة بعلاقة الفقهاء بالدولة، فلعلها ارتبطت برؤيتهم لتطورات الوضع السياسي في الزمن الأول، واستقرار الإسلام وتَحوله إلى قوة كبرى آمنة ومستقرة، وقد يتصل الأمر باختلاف أفهامهم لوظيفة الجهاد وهل هو دفاعي أو هجوميّ وهل هو فعل الدولة أو فعل الجماعة، ومن المؤكد أن الاختلاف بين الوجوب العيني زمن الصحابة والوجوب الكفائي الذي استقر فيما بعد عصر الصحابة يشير إلى أمرين: الأول أثر التنظيمات التي نهجتها السلطة منذ عصر الخلفاء الراشدين في تصور حكم الجهاد ووجود خلاف أو تَرَدد في تَقَبلها، وبهذا تحول الجهاد من واجب ديني يَتعبد به الأفراد (فرض عين) إلى واجب على الجماعة لا على الأعيان، أي أنه تحول إلى مسألة تنظيمية لحفظ الجماعة، والثاني: أن تصورهم للحالات التي يتحول فيها الجهاد إلى فرض عيني يُحيل إلى البعد التاريخي للحروب وآلاتها وشكل الدولة التاريخية. وقد تم التسليم بتنظيم مسألة الجهاد حتى أصبح من المألوف أن نقرأ بابًا "في اتخاذ الأجناد وإعدادهم وتفريغهم للقيام بفَرْض الجهاد" [28] أو "بابًا في ذِكر العُرَفاء وهم رؤساء الأجناد وقوادهم"[29] في كتب الأحكام السلطانية والتراتيب الإدارية. وحين ردّ شيخ الأزهر جاد الحق علي جاد الحق على كتاب "الفريضة الغائبة" لفرج بنى على تلك الفكرة فقال: "لم يكن آنذاك

---

[28] ابن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق فؤاد عبد المنعم، (قطر: دار الثقافة، 1988)، ص94.

[29] محمد عبد الحي الكتاني، **التراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدنية الإسلامية في المدينة المنورة العلمية**، تحقيق عبد الله الخالدي، (بيروت: دار الأرقم، د.ت)، ج1، ص205.

تجنيدٌ إجباريٌّ وجيش نظاميٌّ متفرغ لهذه المهمة حتى إذا ما جيّش عمر بن الخطاب ومَن بعده الجيوش ودوّن الدواوين لم يَعد هناك مجال لهذه البيعة على القتال خارج صفوف جيش الدولة، وإلا كان هؤلاء الذين يبايعون على مثل هذا خارجين على جماعة المسلمين وتَعَين قتالهم والأخذ على أيديهم" [30].

ومن مظاهر هذا التنظيم لمسألة الجهاد أنْ رَبَطه الفقهاء بإذن الإمام؛ قال ابن قدامة: "وأمر الجهاد موكول إلى الإمام واجتهاده، ويَلزم الرعيةَ طاعتُه فيما يراه من ذلك. وينبغي أن يبتدئ بترتيب قوم في أطراف البلاد يكفون مَن بإزائهم من المشركين، ويأمر بعمل حصونهم وحفر خنادقهم وجميع مصالحهم، ويؤمّر في كل ناحية أميرًا يقلّده أمر الحروب وتدبير الجهاد" [31]. وبدأ ابن جماعة كتابه عن الجهاد بباب "في ولاة الأمر من الخلفاء والسلاطين والأمراء وما عليهم من العدل وما لهم من الطاعة"، وتكلم عن اتخاذ الأجناد وآلات الحرب وغير ذلك، كما ذهب جمهور الفقهاء إلى أنه "يُغزى مع أمير جيشٍ ولو كان جائرًا؛ ارتكابًا لأخف الضررين، ولأن تَرْك الجهاد معه سوف يُفضي إلى قَطع الجهاد وظهور الكفار على المسلمين، واستئصالهم وظهور كلمة الكفر، ونصرةُ الدين واجبةٌ. وكذا مع ظالم في أحكامه، أو فاسق بجارحة، لا مع غادر ينقض العهد" [32]، أي أن الهاجس الأكبر الذي كان يشغلهم هو حفظ وحدة الدار ووحدة الجماعة ولذلك سموا "أهل السنة والجماعة".

وكانت العديد من كتب الجهاد تُصنّف للأمراء والسلاطين، أو بطلب منهم، أو في سياق الغزو والحروب التي تخوضها الخلافة أو السلطنة مع أعدائها في الخارج كنوع من جهاد العلماء، ويمكن أن نضرب العديد من الأمثلة على ذلك، فابن المُناصِف (أبو عبد الله محمد بن عيسى القرطبي 620هـ) كتب كتابه "الإنجاد في أبواب الجهاد" في عهد الدولة الموحّدية استجابةً لطلب أمير بلنسية أبي عبد الله محمد بن أبي حفص فهو الذي "أَجدَّ العزم وأحفى في الإرشاد على تقييد هذا المجموع في الجهاد وأبوابه وتفصيل فرائضه وسننه،

---

[30] جاد الحق علي جاد الحق، **نقض الفريضة الغائبة: فتوى ومناقشة**، (القاهرة: الأزهر، 1993)، ص39.

[31] ابن قدامة، **المغني**، مرجع سابق، ج9، ص202.

[32] **الموسوعة الفقهية الكويتية**، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية)، ج16، ص136.

وذِكر جُمَل من آدابه ولواحق أحكامه"، ثم أمر ابنُ الأمير السابق أبو العُلا إدريس الملقب بالواثق بالله (المعروف بأبي دبوس، تَغَلّب سنة 665هـ) بنسخ الكتاب عن نسخة المؤلف، وكذلك كتب ابن كثير (774هـ) "الاجتهاد في طلب الجهاد" تلبيةً لرغبة نائب السلطة بالشام الأمير منجك بن عبد الله سيف الدين اليوسفي (ت776هـ) لما حاصر الفرنج قلعة إياس، وذلك لترغيب الناس في الرباط على الثغور الإسلامية [33]، وكذلك فعل ابن جماعة فقد قال في مقدمته: "وقد تقدم مَن طاعتُه حتمٌ، وامتثال إشارته غُنْمٌ بذِكر مستند الغزاة في اتخاذ ما تدعو حاجتهم إليه، وما يعولون في آلات الجهاد عليه، فجمعت هذا المختصر" [34]. واستمر الأمر كذلك في عهد الخلافة العثمانية، فقد صنف حسن البيطار (1856م) كتابه "الإرشاد في فضل الجهاد" في سياق الصراع العثماني الروسي، وقال في مقدمته: "فلما كان أواخر سنة تسع وستين بعد المئتين والألف ورد الأمر الشاهاني بأن طائفة روسيا الباغية والشرذمة القليلة الطاغية انحطت على بعض أطراف مملكة مولانا الأعظم وسلطاننا الأفخم صاحب العز والتمكين والمؤيد بالنصر والفتح المبين حامي بيضة الإسلام ومشيد أركان شريعة خير الأنام... السلطان الغازي عبد المجيد خان... فاقتضى ذلك نقض العهد والنداء عليهم بالطرد والبعد فصدرت إشارة مولانا المومى إليه بالتوجه لقتالهم وإشعال الحرب فيهم واستئصالهم فهتف بي هاتف الإلهام أن أجمع نبذة من كلام بعض العلماء الأعلام إرشادًا للعباد في فضل الجهاد" [35]، ثم بعد وفاة السلطان عبد العزيز خان وتَوَلي عبد الحميد خان كتب محمد صدّيق حسن خان القِنَّوجي (1890م) كتابه "العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة" (طُبع في الهند 1877م) قائلاً في مقدمته: "طالما تواترت إلينا جوانب ما جرى في هذه الأزمان بين أقطار الدولة العثمانية وأمصار الدولة الروسية،... وآل الأمر آخر الحال على خلاف آراء الدول والرجال إلى تصميم

---

[33] انظر: ابن كثير، **الاجتهاد في طلب الجهاد**، تحقيق عبد الله عسيلان، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981)، ص61.

[34] انظر: بدر الدين بن جماعة، **مستند الأجناد في آلات الجهاد، ومختصر في فضل الجهاد**، مرجع سابق، ص29.

[35] حسن بن إبراهيم البيطار، **الإرشاد في فضل الجهاد**، تحقيق مسعد عبد الحميد، (طنطا: دار الصحابة للتراث، 1992م)، ص25-26.

العزم على حرب الروس وجزم العزم ببذل ما عند كل رعويي الدولة العثمانية وغيرها من الأموال والنفوس..." [36]، كما كتب شهاب الدين محمود الآلوسي "سُفْرة الزاد لسَفَرَة الجهاد" تأييدًا لنُفرة الجهاد التي قادها السلطان عبد المجيد خان[37].

هذه المعطيات كلها تفيد أن التصنيف كان يأتي في سياق تصور محدد لمفهوم الجهاد وهو الجهاد ضد الأعداء في الخارج، وفي إطار علاقة محددة مع السلطة القائمة هي علاقة العون والتأييد في وجه أي اعتداء خارجي يهدد دارَ الإسلام، أي أن الفقهاء أحالوا مسألة الجهاد إلى الدولة وتنظيماتها، فلم يكونوا يتصورون الجهاد خارج حدود السلطة القائمة أولاً، كما أن الجهاد كان محصورًا بالقتال خارج حدود دار الإسلام (مع الكفار المحاربين) ثانيًا؛ فقد استقر لديهم التسليم للحاكم والطاعة له ولو كان متغلِّبًا ما دام يقوم بوظائف حفظ الدين وحماية دار الإسلام، وقد عكس هذا التصور لمركزية السلطة والسلطان في مرحلة متأخرة جدًّا محمد صديق حسن القنوجي بالقول: "والسلطان زمام الأمور ونظام الحقوق وقوام الحدود، وتاج عروس الدهور، والقطب الذي عليه مدار الدنيا والدين، ومركز دائرة الإسلام واليقين، وهو حِمى الله في بلاده، وظله الممدود على عباده، به يمتنع حريمهم وينتصر مظلومهم وينقمع ظالمهم ويأمن خائفهم..." [38].

5. الجهاد ومعضلة الدولة القومية:

ولكن مع نشأة الدولة القومية والحركات الإسلامية اختلفت الأمور، وأخذت الكتابات عن الجهاد منحىً مغايرًا للكتابات السابقة، فالجهاد عند أبي الأعلى المودودي شكّل الوسيلة لتحقيق الإسلام الذي هو "فكرة انقلابية، ومنهاج انقلابي يريد أن يهدم نظام العالم الاجتماعي بأسره ويأتي بنيانه من القواعد، ويؤسس بنيانه من جديد حسب فكرته ومنهاجه العملي. ومن هناك تعرف أن لفظ (المسلم) وصفٌ للحزب الانقلابي العالمي

---

[36] صديق حسن القنوجي، **العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة**، تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني، (دار الكتب العلمية، طبعة 1985) ص8-9.

[37] انظر: محمود عبد الله الآلوسي، **سفرة الزاد لسفرة الجهاد**، مخطوط، مكتبة الأزهر، رقم 333507، ورقة 2.

[38] صديق حسن القنوجي، **العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة**، مرجع سابق، ص14.

الذي يكوّنه الإسلام وينظم صفوفه، ليكون أداة في إحداث ذلك البرنامج الانقلابي الذي يرمي إليه الإسلام ويطمح إليه ببصره. والجهاد عبارة عن الكفاح الانقلابي عن تلك الحركة الدائبة المستمرة التي يقام بها للوصول إلى هذه الغاية، وإدراك هذا المبتغى"، إنه "يهدف إلى إنقاذ النوع الإنساني من الظلم والجور والطغيان وذلك بإقامة الإمامة الصالحة" [39]، وهذا المعنى أخذه سيد قطب واحتفى به ونقل نقولات عديدة من كتاب المودودي [40]، وألح على "عمق عنصر الجهاد وأصالته في العقيدة الإسلامية وفي النظام الإسلامي وفي المقتضيات الواقعية لهذا المنهج الرباني" [41]، وأنه "السعي المتواصل والكفاح المستمر في سبيل إقامة نظام الحق ليس غير. وهذا الجهاد هو الذي يجعله القرآن ميزاناً يوزن به إيمان الرجل وإخلاصه للدين" [42]، ووصفه بأنه "لم يكن حركة دفاعية – بالمعنى الضيق الذي يفهم اليوم من اصطلاح «الحرب الدفاعية» – كما يريد المهزومون أمام ضغط الواقع الحاضر وأمام هجوم المستشرقين الماكر أن يصوروا حركة الجهاد في الإسلام – إنما كان حركة اندفاع وانطلاق لتحرير الإنسان في الأرض بوسائل مكافئة لكل جوانب الواقع البشري وفي مراحل محددة لكل مرحلة منها وسائلها المتجددة" [43]. كان سيدٌ واعيًا بأنه يُخرج الجهاد من سياقه الفقهي التقليدي فقد قال: "اللمحات الكاشفة في هذا الدين إنما تتجلى للمتحركين به حركة جهادية لتقريره في حياة الناس، ولا تتجلى للمستغرقين في الكتب العاكفين على الأوراق. إن فقه هذا الدين لا ينبثق إلا في أرض الحركة، ولا يؤخذ عن فقيه قاعد حيث تجب الحركة" [44].

---

[39] أصدر المودودي كتابه عن الجهاد للمرة الأولى سنة 1927م، وله في ذلك قصة تُنظر في: أليف الدين الترابي، أبو الأعلى المودودي: **حياته ودعوته**، (الكويت: دار القلم، 1987)، ص221-222.

[40] سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ط17، (القاهرة: دار الشروق، 1991)، ج3، ص1444-1446، وعنه نقلنا النص السابق للمودودي.

[41] **المرجع السابق**، ج2، ص746.

[42] **المرجع السابق**، ج3، ص1321.

[43] **المرجع السابق**، ج3، ص1435.

[44] **المرجع السابق**، ج3، ص1735، سيكرر المعنى نفسه لاحقًا أبو بكر ناجي بصيغة شبيهة بهذا فيقول: "والذين يتعلمون الجهاد النظري أي يتعلمون الجهاد على الورق فقط لن يستوعبوا هذه النقطة جيدًا"، وهناك

كان المودودي وقطب يخوضان معركة الأفكار ويواجهان التحديات التي طرحتها الأفكار الاستشراقية والتغريبية، ويتحدثان عن فلسفة ورؤى وتصورات، ولكن جماعات الجهاد نقلت تلك الفلسفة الجديدة إلى مستوى آخر عبر تنزيلها على الأنظمة القائمة، وحملتها إلى ميدان الحركة والممارسة، فإذا كان المودودي وقطب قد حوّلا الجهاد إلى جزء من كينونة الإسلام ونظامه، بل كاد قطب يجعله ركنًا من أركان الإسلام لولا حديث "بُني الإسلام على خمس"، فإن الجهاديين حولوه إلى فرض عينيٍّ تعبديّ كالصلاة والصوم، كما أوضح ذلك محمد عبد السلام فرج في رسالته، فقد رأى أن الجهاد هو "السبيل الوحيد لعودة ورفع صرح الإسلام من جديد" عبر إقامة الدولة الإسلامية، وزعم أنه قد "أجمع المسلمون على فرضية إقامة الخلافة الإسلامية، وإعلان الخلافة يعتمد على وجود النواة وهي الدولة الإسلامية". فإذا كان الجهاد في التصور الفقهي هو للدفاع عن دار الإسلام، فإنه أصبح مع الجهاديين فرضًا لإقامة "الدولة الإسلامية" ثم "الخلافة الإسلامية" التي تجسد الإسلام الغائب أو المغيَّب؛ لأن "الأحكام التي تعلو المسلمين اليوم هي أحكام الكفر، بل هي قوانين وضعها كفار" كما يقول عبد السلام فرج وعامة الجهاديين.

وإذا كان الجهاد في التصور الفقهي يتوجه إلى الكفار المحاربين خارج دار الإسلام فإن الجهاديين نقلوه إلى الداخل الإسلامي ضد الحاكم وأعوانه والراضين بحكمهم أو الخاضعين لهم، إذ يرى فرج ومنظرو العنف أن "حكام العصر قد تعددت أبواب الكفر التي خرجوا بها من ملة الإسلام"، و"قتال العدو القريب أولى من قتال العدو البعيد" وأن "أساس وجود الاستعمار في بلاد الإسلام هم هؤلاء الحكام"، ثم أكد أيمن الظواهري وجماعة الجهاد المعنى نفسه فقالوا: إن جهاد الحكام "مُقَدَّم على جهاد اليهود لسببين: القُرْب

أمثال هذا التناص أو النقل بين ناجي وقطب تحديدًا سنشير إليه لاحقًا بحسب المناسبة، ونحوه عند أبي مصعب السوري الذي يقول: "إن النظرية الجهادية لا تولد في رؤوس المؤلفين والمفكرين فوق المكاتب الأنيقة، ولا من خلال حياة الدعة المريحة، ولا تنزل على أصحابها من قمة الهرم التنظيمي لحركتهم بل تولد في خنادق القتال وساحات الإعداد ومسار المحنة وأتونها..."، وهو ما يعني أن هؤلاء متشبعون بروح سيد قطب أو يتقمصونه. انظر: أبو بكر ناجي، **إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة**، ([د.م]: مركز الدراسات والبحوث الإسلامية)، ص31، وأبو مصعب السوري، **دعوة المقاومة الإسلامية العالمية**، (منشور على الإنترنت)، ص43.

والرِّدِّة، بل إن اليهود لا يستقر لهم مقام بفلسطين إلا في كنف هؤلاء الحكام الطواغيت المرتدين" [45]، أي أن الجهاد تحول من مجاهدة الكفار المحاربين إلى مجاهدة من تراهم هذه الجماعات مرتدين، وهو المعنى الذي شرحته بتوسع في كتابي "العنف المستباح" حيث حللت البنية الفكرية لتنظيم الدولة وجماعات العنف [46]، فالجهاد شكّل لدى المنتسبين إليه من جماعات العنف أحدَ أربع قضايا رئيسة إلى جانب الإمامة/الخلافة والحاكمية ورؤية العالم.

لم يعد ثَمّ معنى للحديث عن كون الجهاد جزءًا من تنظيمات الدولة، ولا عن ربطه بقرار الإمام؛ لأن الدولة القائمة أصبحت هي موضوعًا للجهاد نفسه، وبهذا انتقل من مسألة لصيقة بالدولة إلى فعل جماعات وأفرادٍ خارجين على الدولة [47]، فالإمام قد انعدم – في نظرهم – وفي هذه الحالة يُحيل عبد الله عزام أمر الجهاد إلى "أمير الحركة" إذ يقول: "فإذا فُقِد الإمام فإن العلماء يقومون مقام الإمام أو الرؤساء المطاعون في أقوامهم، ويصبح أمير الحركة الإسلامية والعلماء المهابون المطاعون الذين عُرفوا بالتقوى والعلم وسادة الأقوام هم أولوا الأمر" [48]. وبهذا شكّل التكفير المدخل الرئيس لهذه الجماعات للنهوض بالجهاد من جديد والاستيلاء على قراره وتنظيمه، عبر اقتباسات مجتزأة من الموروث الفقهي من دون التقيد بمذهب معين، وبعيدًا عن طرائق الفقهاء السابقين في الكتابة عن الجهاد، وكان

---

[45] أيمن الظواهري (إشراف)، **الرد على شبهة خطيرة للشيخ الألباني بشأن السكوت عن الحكام المرتدين**، ط2، (منشورات جماعة الجهاد، النشرة الثامنة، 1991)، ص14.

[46] انظر: معتز الخطيب، **العنف المستباح: الشريعة في مواجهة الأمة والدولة**، مرجع سابق، ص195-218.

[47] فكرة الخروج من منطق الدولة لا تقتصر على جماعات العنف، فجماعات الإسلام السياسي تقوم في تصوراتها وعملها على الحلول محل "الإمامة" السياسية التي حُددت وظائفها في الفقه الإسلامي؛ بناء على افتراض غياب الإمام. انظر في هذا: معتز الخطيب، **مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين**، مرجع سابق، ص225-240.

[48] عبد الله عزام، إعلان الجهاد، ضمن: **موسوعة الذخائر العظام فيما أُثر عن الإمام الهُمام الشهيد عبد الله عزام**، (بيشاور: مركز الشهيد عبد الله عزام، 1997)، ج1، ص152.

كتاب "الفريضة الغائبة" مفتتح هذا التوجه الذي تردد صداه فيما بعد عند جماعات العنف المختلفة.

لقد وضع قيام الدولة القومية الجهادَ وأحكامه في مأزق، فالجهاد هو جزء من منظومة الخلافة ولا يشتغل إلا من خلالها وعلى هذا الأساس صِيْغ الإرث الفقهيُّ والعسكريُّ على مدار الأزمنة الكلاسيكية في انسجام وتماسك، ولكن الأزمنة الحديثة التي مثّلت فكرة الدولة الحديثة ذروتها والمعبّر الأمثل عنها أحدثت تحولاً جذريًّا، فالدولة الحديثة قامت على أربعة مبادئ كبرى هي: مرجعية العقل وشموليته ومن هنا تراجع الديني إلى دائرة الخاص والفرديّ، والحق الطبيعي، والعقد الاجتماعي الذي ينشأ بين المواطنين، والحقوق والحريات الفردية، وعادةً ما تُختصر فكرة الدولة بمفهوم السيادة كمعبر رئيس عنها، ولذلك انشغل الإسلاميون بفكرة الحاكمية كمعبر عن الدولة الإسلامية كمقابل لمفهوم السيادة، وأهم إنجازات الدولة الحديثة أنها تولت تنظيم حياة الأفراد واحتكرت ممارسة العنف المشروع في الداخل كما تولت قرار الحرب في الخارج للدفاع عن السيادة أو عما تراه مصالح حيوية واستراتيجية لها، وهي جزءٌ من نظام دوليّ جديد خاضع لقوانين ومعاهدات تنظم علاقات الدول فيما بينها وتخضع لموازين القوة والهيمنة. وينضاف إلى ذلك الأنظمة الاستبدادية التي تسلمت السلطة في العالم الإسلامي في مرحلة ما بعد الاستعمار وبعد سقوط الخلافة العثمانية، وهي التي يُعبر عنها عادةً بالدولة الوطنية أو الدولة القومية والتي أخذت علاقتها بالدين أشكالاً شتى ما بين العداء والاستتباع والتجاهل، ولكن الأهم أن الجهاد لم يعد ينتمي إلى قاموسها.

وقد وُلدت الدولة الوطنية في عالمنا وهي تعاني من مأزق شرعية سواءٌ بالاستناد إلى الإرث الإسلامي أم إلى الإرث الأوروبي للدولة الحديثة، ولذلك كان على الأنظمة الحاكمة أن تواجه – باستمرار – حركات معارضة واحتجاج، فقد واجه الإسلاميون صعوبات كبرى في تقبل هذه الدولة المحْدَثة ولم يعترفوا بها بديلاً عن الخلافة المجهضة، ونشأت مقولة "الدولة الإسلامية" في مواجهتها بوصفها تعبيرًا عن النموذج المنشود للتعويض عن فكرة الخلافة. ونتيجة عنف واستبداد الدولة الوطنية والصراع معها وعليها نشأ العنف المسلح تحت عنوان "الجهاد" لإقامة الدولة الإسلامية التي تعوض الخلافة وتحكم بالشريعة.

لم يقدم الفقه المعاصر تصورات ملائمة حول الجهاد في سياق الدولة، وهو الذي انشغل كثيرًا بفقه النوازل في مجالات عديدة، ففي حين انشغل الجهاديون باستعادة الجهاد على طريقتهم وبمفهومهم، انشغل فقهاء الحركة بأسلمة الدولة وتقنين الشريعة والعمل على شرعنة وسائلها وأدواتها، أي بذلوا جهدهم في التفكير بالدولة من الداخل ولم يفكروا في علاقاتها مع الخارج وكيفية عملها ضمن المنظومة الدولية في العالم الجديد، واكتفوا بإدانة ممارسات الحركات الجهادية العنيفة وتفنيد أطروحاتها. وقد تورطوا هم ومُفتو الدولة بإعلان الجهاد والدعوة إليه -بمعناه القديم- في بعض الأحيان، ولكنهم لم يتنبهوا إلى الإشكالات الناجمة عن نشوء الدولة القومية التي جعلت تَحققه أمرًا بعيد المنال، كما أنهم لم يتنبهوا إلى أنهم بدعوتهم تلك خرجوا عن إطار التقليد الفقهي الإسلامي القديم. فالتحول التاريخي المشار إليه أدى إلى عدد من الإشكالات في استعارة المفاهيم الفقهية وتكييفها في الواقع الجديد؛ فتمَّ استحضار مفاهيم، وانتزاع تصورات تراثية من إطارها الكلي لتطبيقها على سياق تاريخي مختلف كليًّا. فإذا كان قرار الجهاد في الفقه بيد الإمام؛ فإنه مع وجود الدولة القومية (العلمانية في الغالب) أصبح الفقيه أو المفتي هو الذي يصدر فتوى أو إعلانًا بوجوب الجهاد ويوجهه إلى الناس، وإذا كان نَوْط قرار الجهاد بالإمام/الخليفة لكونه يملك الأمر والسلطة؛ فإنه تحول مع المفتي إلى مجرد "إعلان"؛ لأنه لا يملك من أمر السلطة شيئًا، بل هو -في حالة المفتي الرسمي- جزء من مؤسسة السلطة وموظف لديها يأتمر بأمرها ولا نجده إلا حيث تريد هي.

وإذا كان جهاد الدفع المقصود به الدفاع عن دار الإسلام (أرض الخلافة)؛ فمع الدولة القومية أصبحنا بإزاء مجموعة من الدول التي تقوم كلٌّ منها على فكرة السيادة على أراضيها وعلى مصالحها القومية، أي أننا أصبحنا أمام دُور إسلام [49] تحرك كل واحدة

---

[49] دار الإسلام مفهوم اجتهادي، وثمة خلاف في تحديده بين الفقهاء، ومع ذلك تجوّزت بإطلاق "دور إسلام" -بالجمع- توصيفًا لما هو واقع لاعتبارات متعددة منها:

أن دار الإسلام بمعاييرها الفقهية التراثية (ظهور أحكام الإسلام، أو يسكنها المسلمون وإن كان معهم غيرهم، أو فتحها المسلمون وأقروها بيد الكفار..) متحققة في كل الدول العربية والإسلامية، ولكنها مع ذلك فقدت في سياساتها وممارساتها، بعضها تجاه بعض استحقاقات المفهوم نفسه، من وحدة النظام والقيم والوجود، ومن ثمّ لم يعد الاعتداء على أي دولة من دول (دار الإسلام الكبيرة) اعتداء على الكل!

منها مصلحتها القُطرية، ومن الطبيعي أن تصطدم المصالح (في حالة الحرب على العراق 2003 خذ مثلاً الكويت وسوريا).

وإذا كانت شؤون الجهاد مَنُوطة بالإمام الذي يجمع بين "الديني والسياسي" في نظام الخلافة التي هي "حراسة الدين وسياسة الدنيا به" وهي منصبٌ ديني سياسيٌّ؛ فإننا مع الدولة القومية أمام دولة علمانية تفصل بين الدين والسياسة ولو ظاهرًا، ولذلك تشظت الفتاوى الدينية كتشظي القرارات السياسية بين فقهاء الدولة وفقهاء الحركة الإسلامية وفقهاء الجهاد. ومع المفتين الرسميين انقلب الفعل للسياسي وردّ الفعل للمفتي (الذي يمثل الديني في الدولة القومية)، فيصعب الفصل بين الديني والسياسي حين يريد السياسي توظيف الدين في خدمة مصالحه السياسية. (تأمل مواقف علماء الكويت والعراق، وموقف مفتي سوريا مثلًا من الحرب على العراق 2003).

لقد فرضت الدولة القومية والمنظومة الدولية الجديدة كل تلك الإشكالات وغيرها، فهل يمكن تحقيق الجهاد بتصوراته الفقهية اليوم –وخصوصًا العيني منه– في ظل الدول العلمانية دون الوقوع فيما سماه الفقهاء قديمًا "الفتنة" والاحتراب مع السلطان؟ والتطبيق هنا يتناول الإعداد والحصول على السلاح الذي لم يعد تقليديًّا، وتجاوز الحدود، والتنظيم، وغير ذلك. وقد شكل تنظيم "القاعدة" وتطوراته اللاحقة (تنظيم الدولة الإسلامية) النموذج

أن النظام الدولي الحالي بعثر هذه الدول، وفرض كثيرًا من المفاهيم والنظم التي لم يكن لها اعتبار في صياغة مفهوم "دار الإسلام"، بدءًا من السيادة والجنسية والتنقل، وكل مستتبعات "القُطرية" التي جعلت المبادئ تدخل في إطار النسبية بحسب أولويات وثوابت كل دولة قُطرية، وهذا دفع في حالات متعددة إلى اصطدام المصالح، وقيام تحالفات بين بعض دول الإسلام مع العدو الإسرائيلي (وهو نفسه دفع إلى تقديم بعض الدول التسهيلات لغزو العراق)؛ الأمر الذي يُوجب مفهومُ "دار الإسلام" حُرمتَه، بل ويجرِّمها ويجعل منها "خيانة" للنظام الإسلامي الذي يوحد الأقاليم التي يجمعها وصف الدار. كل هذا سوَّغ –من وجهة نظري– إطلاق تعبير "دور الإسلام"، ومع ذلك فأنا لا أسوِّي بين مفهومي "الدار" و"الدولة"، لكن أقول: إن مفهوم الدولة القُطرية تَصَادم مع مفهوم "دار الإسلام" المتطابق مع "الخلافة" بما هي نظام سياسي.

صحيح أن الدولة مفهوم سياسي، بينما دار الإسلام مفهوم ثقافي مرتبط بالأمة، لكن مفهوم "الدار" بتقسيماته الثلاثة ذو بعد سياسي لازم، وهو مع ذلك لا ينفك عن مفهوم "الخلافة"، ويبدو أن هذا دفع بعض الفقهاء المعاصرين إلى اعتبار المفهوم جزءًا من التاريخ.

الأبرز لتجليات مفهوم الجهاد المنظم خارج حدود الدولة القومية، وهو أحد إفرازات هذا الإشكال الذي نتحدث عنه.

إن تعقيدات الواقع التي تحاصر تطبيق مفهوم الجهاد بصورته الواسعة ليبقى محصورًا في فلسطين (يعني أنها أصبحت مسألة قُطرية داخلية وفي ظل غياب الدولة)، جعلت من مفهوم "الجهاد الهجومي" جزءًا من التاريخ بالرغم من وجود كتابات عديدة في سياق الأكاديميا لا تزال تدافع عن فكرة الجهاد الهجومي، دون أن تبحث في إمكانات وكيفيات تحقيقه مع وجود القانون الدولي ومنظومة الأمم المتحدة ومجلس الأمن الدولي والدول الكبرى ونظام الحروب الحديثة وأسلحتها.

والحديث عن الجهاد المنوط بالإمام ارتبط بنظام الخلافة، ولكن مع فكرة الدولة القومية نشأ منصب الرئيس، وإذا كان فقهاء التقليد اليوم لا يرون فارقًا بين الإمام التاريخي وبين الرئيس في الدولة القومية، فإن الجهاديين والحركيين يرون غياب الإمام، وفي هذه الحالة هم مطالبون بتحديد مَن يحق له ضبط موضوع الجهاد القتالي: متى يبدأ؟ ومتى يقف؟ فغياب "الإمام" والمرجعية المنظِّمة للجهاد كان أحد الأسباب التي دفعت إلى ظهور حالة "القاعدة" وغيرها من التنظيمات التي تمارس الجهاد هنا وهناك على طريقتها الخاصة، وتدفع بمن يخالفها إلى الصف المعادي للجهاد أو القاعد عنه. إن غياب "الإمام" ليس مقصورًا على قضية "الإعلان" وتنظيم أمور الجهاد فقط، بل هو لصيق بغياب" الخلافة" كنظام جامع لدار الإسلام؛ ما يعني أن ثمة تطابقًا بين "الخلافة" و"دار الإسلام" (مع ملاحظة استكمال تقسيم العالم إلى: دار كفر ودار عهد). ومع ظهور "الدولة" القُطرية وجدنا أنفسنا أمام نظام سياسي مختلف كليًّا مبدؤه البرجماتية/النفعية، وسقفه المصالح القومية ولو على حساب المبادئ الإسلامية العليا حتى في حالة "الدولة الإسلامية" (إيران والسعودية مثلا). وهنا فقدت فكرة "الدار" مغزاها من جهة استحقاقاتها اللازمة لها، وبقيت جزءًا من التاريخ. وأبرز استحقاقات دار الإسلام: وجوب النصرة ورد العدوان، وأنها دار أمن وأمان، وإقامة الحدود الشرعية، وهذه كلها تجعل للمفهوم في نظري بُعدًا قانونيًّا وسياسيًّا لازمًا، خصوصًا مع ارتباطه بمفهوم "الخلافة".

فمفهوم دار الإسلام في لحظة تطابقه مع "الخلافة" كان يشكل –وفق التصور الفقهي التاريخي– فضاء قيميًّا وحضاريًّا (وليس عقديًّا خالصًا) ذا بُعد رسالي يريد بسط سلطانه

على العالم كنظام لا كعقيدة (لاحظ تقسيم العالم إلى دار: إسلام، حرب، عهد؛ فالجهاد بمعنييه الدفاعي والهجومي قائم هنا) ويجسد وحدة الوجود الإسلامي، ووحدة النظام الإسلامي في الأزمنة الكلاسيكية.

والإشكال الأكثر أهمية –مع ما سبق– هو التحولات التي طرأت على مفهوم "العدو" ومن ثَم مفهوم "العدوان" الذي من صوره "التدخل" في القرار السياسي لدولة ما. فدول ما بعد الاستعمار لم تتحرر حقيقة بعد إعلان الاستقلال، وإنما خضعت لأشكال جديدة من التبعية الاقتصادية والسياسية وغيرها، وهو ما سُمِّي بـ"الاستعمار الجديد"، وتتداخل فيه السيطرة الخارجية مع الاستبداد السياسي، والقوى الدولية مع النخب الحاكمة في علاقات ومصالح؛ وهو ما دفع الجهاديين إلى القول بتداخل مفهومي الجهاد: الجهاد ضد الداخل (النظام الذي يغيّب الأمة وأهدافها العليا) والجهاد ضد الخارج معًا، وهو إشكال حقيقي مطروحٌ وإن اختلفنا مع طريقة الجهاديين في الاستجابة له أو التعامل معه، ومن هنا نشأت حركات مناهضة العولمة وغيرها.

ونتيجة هذا المأزق المركّب لم يجد الشيخ ابن عثيمين بُدًّا من إسقاط حكم الجهاد عبر القول: إن الله عز وجل "لم يوجب القتال إلا بعد أن صار للأمة الإسلامية دولة وقوة... وهكذا نقول في الواقع الآن؛ لعدم قدرة المسلمين على القتال ومواجهة الكفار... ولهذا من الحمق أن يقول قائل: إنه يجب على المسلمين الآن أن يقاتلوا الكفار... وأهم قوة نُعدها هي الإيمان والتقوى؛ لأن المسلمين بالإيمان والتقوى سوف يقضون على الأهواء ومحبة الدنيا، ثم يَلي قوة الإيمان والتقوى أن يَتسلح المسلمون ويتعلموا كما تعلم غيرهم. والشيء الذي لا يُقدَر عليه فإننا غير مكلفين به، ونستعين بالله عز وجل على هؤلاء الأعداء" [50].

---

[50] ابن عثيمين، **مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين**، جمع ناصر السليمان، (الرياض: دار الوطن، ودار الثريا، 1992)، ج25، ص308–310. وفي ج25، ص307 يقول: "كل واجب لا بد فيه من شرط القدرة"، وفي ج25، ص315 يقول: "إذا لم يقدر المسلمون على غزو الكفار سقط عنهم".

خاتمة:

من الواضح أن جوهر المأزق يتمحور حول فكرة "الدولة" والتغيرات التي طرأت على طبيعة السلطة وصيغ الحكم فيها، وأن هذا العبور من مرحلة الدولة التاريخية إلى الاستعمار ثم دولة ما بعد الاستعمار ترك تأثيرات على البنية العميقة للتفكير الإسلامي؛ لأنه أحدث انقطاعًا في استمرارية التقليد الإسلامي الحي الذي وَسَم المجتمعات الإسلامية تاريخيًّا لجهتين: الجهة الأولى: جهة الإنتاج العلمي المتواصل الذي انتظم ضمن تشكيلات محددة تتسم بالنظام والانضباط وأنها كانت تتم على وَقْع حركة المجتمع لا بمعزل عنه، والجهة الثانية: جهة تركيبة المجتمع والسلطة وتفاعل العلماء وأدوارهم ووظائفهم في العلاقة بالمجتمع والسلطة معًا، أي أن الفقه كان نتاج حركة هذا التفاعل الحي بين النص والجماعة والسلطة، وكان يتداخل فيه الأخلاقي مع القانوني، والشريعة لم تكن قانونًا إسلاميًّا بل أوسع من ذلك، فالجانب القانوني فيها الذي يقتضي وجودَ سلطة إلزام هو الجانب القضائي فقط، وفيما وراء ذلك كان ثمة مرونة وحرية واسعة يتحرك فيها الأفراد والمجتمعات ويحققون فيها مصالحهم وخياراتهم، فأي مقايسة بين منطق الدولة القائمة ومنطق الدولة التاريخية هي مقايسة لا تاريخية وتحتوي على مغالطات تشوش الفهم العميق لكلٍّ من الدولة التاريخية والدولة القائمة.

والنص الأخير لابن عثيمين يعكس –بعمق– إحساس فقيه اليوم بمأزق استعادة التراث الفقهي في الزمن الحاضر، وهو لا يملك له حلاًّ إلا الإيمان والتقوى والاستعانة بالله، بالرغم من أنه يشير إلى طلب العلم بكلام مجمل دون بيان حقيقة العلم المطلوب وكيفية إحداثه للتغيير. وإذا كان ابن عثيمين قد وقف عند حدود أن "الشيء الذي لا يُقدَر عليه فإننا غيرُ مكلفين به"، فإن آخرين قد سلكوا طرقًا أخرى لاستعادة تراث ما قبل الدولة في الدولة فنشأ لدينا اتجاه المنتسبين إلى الجهاد، واتجاه حركات الإسلام السياسي التي حاولت أن تزاوج بين الإرث الفقهي وفكر الدولة الحديثة فخرجت بفكرة "الدولة الإسلامية". وسبق لي أن رصدت أشكال الاستجابة الحديثة لمأزق الدولة في أربعة أشكال: أولها فقيه الجهاد الذي يعلن الحرب على الدولة القائمة والمجتمع الراضي بحكمها، وثانيها: فقيه الدولة الذي التحق بدولة ما بعد الاستعمار ونافح عنها وعن خياراتها بوصفه جزءًا من جهازها وموظفًا لديها وأسبغ عليها أوصاف الإمام في الفقه الموروث وأوجب لها السمع والطاعة من دون أن يوجب عليها أي واجبات أو أن يحدد لها أي وظائف، وثالثها: فقيه

الحركة الذي قام مشروعه على الحلول محلها، ورابعها: فقيه التقليد الفقهي الذي استمر بترديد مقولات الفقه الموروث غير عابئ بمتغيرات السلطة [51].

وإذا كان الفقيه ينشغل -بحكم وظيفته- بالواقع والمسائل العملية فهو لا يمتلك أدوات البحث في الأنساق الكبرى التي هي وظيفة المفكر والفيلسوف، كما لا يملك مناهج العلوم السياسية والاجتماعية التي يجب الاستعانة بها للخروج من هذا المأزق المركب، ولتجاوز التفكير الجزئي والموضعي إلى التفكير في النسق وإحداث التحول فيه للخروج من مشكلة التكيف أو التلاؤم التي يتورط فيها أصحاب النظر الموضعي والآني غير عابئين أو غير مدركين لحجم التحولات والمشكلات الناجمة عن الحلول الترقيعية التي تزاوج بين مفاهيم متناقضة أو تبني على مقدمات يَلزم عنها إلزامات تعود على القيم الأساسية بالنقض كما قد رأينا في الحديث عن العنف المشروع مثلاً أو في استعادة الجهاد في الدولة القومية.

[51] انظر: معتز الخطيب، **مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين**، مرجع سابق، ص15-19، و225-240.

الباب الثاني

الشخصيات

الفصل الأول:

استعادة التفلسف: معالم المشروع الفكري لطه عبد الرحمن

جميلة تِلوت

مقدمة:

يعتبر طه عبد الرحمن أحد الفلاسفة العرب البارزين أواخر الألفية الثانية؛ فقد أثرت كتاباته- المتعددة كمّا والمتنوعة كيفًا- في مسار البحث في قضايا الفلسفة والفكر في العالم العربي؛ إذ كتب الدكتور طه عبد الرحمن في قضايا متشعبة ومهمة، على رأسها: "مناهج التراث" "وفلسفة الحوار" و"سؤال الأخلاق" و"المنطق" و"نقد الحداثة" و"فقه الفلسفة" و"الدين والسياسة" و"علم النفس" و"إشكالية العنف" وغيرها من المواضيع الفكرية والقضايا المعرفية التي تناولها وفق نهج فلسفي متميز.

وقد سمح التكوين المتنوع لطه عبد الرحمن بخوض غمار هذه القضايا، إذ دَرس الرجل الفلسفة والمنطق واللغة، وبدأ دراسته بالمغرب واستكملها بجامعة السوربون؛ فأعد دكتوراه السلك الثالث سنة 1972 في موضوع: "اللغة والفلسفة: رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود"، ودكتوراه الدولة سنة 1985 في موضوع: "الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه". ودرّس المنطق والفلسفة بعد عودته للمغرب، وأسس منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين، كما اشتغل طه عبد الرحمن على عدد من القضايا المتعلقة بروح العصر، وخاض في كتاباته سجالات الحداثة والتراث والدين مع مفكري العالم العربي عموما والمغربي خصوصا كالجابري والعروي وأركون ونصر حامد أبو زيد وغيرهم.

لذلك فإن دراسة مشروع مفكر من طرازه ليس بالأمر اليسير؛ وعليه، فإني أصرح في مقدمة هذه الدراسة أنه يصعب الإلمام بالمشروع في كليته، لكن هذا لا يمنع من محاولة

النظر في الأسس المنهجية والخارطة المعرفية لمشروعه الفكري، على عمومية ذلك واختزاله أحيانا. وقد انتظمت هذه الورقة في ثلاثة محاور رئيسة؛ يعنى الأول بتجلية بعض مقومات استعادة التفلسف عند طه عبد الرحمن نحو تجديد العقل والتجربة الروحية، ويرتكز الثاني على بيان الخارطة الفكرية لمشروع طه عبد الرحمن واقتصرت على مجالات ثلاث "التراث" و" الحداثة" و"الفلسفة"، بينما يهتم المحور الأخير بالنظرية الائتمانية وتجلياتها في العمران المعرفي مقتصرة على المجال السياسي أنموذجا للتطبيق.

أولا: مقومات استعادة التفلسف عند طه عبد الرحمن

يعرف كل عصر سؤالا معرفيا يميز حقبة بأسرها، وكان السؤال الأبرز أواخر الألفية الثانية هو "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟"، ويعبر هذا السؤال عن همّ واحد؛ وهو تخلف المسلمين والعرب عن ركب التقدم العالمي، وقد عرف هذا الهم أوجه بعد نكسة 1967، إذ تجرعت الشعوب العربية والإسلامية مرارة الهزيمة، وحينها تباينت مناهج المصلحين والمفكرين في وضع طريق للإصلاح والتغيير والنهوض؛

فمنهم من رأى الأولوية في الإصلاح للحقل السياسي، وهذا كان ديدن جمهور باحثي ومفكري الحركات الإسلامية، إذ جعلوا محاربة الاستبداد السياسي رأس النهوض، ومن ثمّ؛ تضخمت خطابات الاستبداد وسبل تفكيكه لمرحلة معينة، ثم تنامى بعد ذلك الحديث عن الدولة والديمقراطية من مدخل فقهي ينشغل بخطابات التجويز والتحريم، ليتم الانتقال فترة أخرى إلى الحديث عن ضرورة استنبات الدولة لتتطور معه خطابات الدولة الإسلامية والمدنية من منظور ديني، وكانت هذه النقاشات، التي جرت على مراحل متباينة، تعرف تطورات تحديثية ملحوظة، مما آل إلى تضخم الإصلاح بمفهومه السياسي باعتباره المدخل للنهوض مع فقر معرفي وثقافي، بينما همّ فريق آخر، بالدعوة إلى الإصلاح الثقافي ومحاولة رسم طريق النهوض، وكان هذا سؤال جمع من المفكرين الذين بصموا تاريخ الأمة، على اختلاف مناهجهم وتعارض مقارباتهم أحيانا.

وينتمي طه عبد الرحمن إلى خانة المصلحين المفكرين؛ إذ جعل "التفلسف" آلة للإصلاح الثقافي لواقع الأمة العربية والإسلامية، بالارتكاز على ركنين أساسين: أولهما تجديد العقل، وثانيهما التجربة الروحية.

1- تجديد العقل

حمل طه عبد الرحمن مشعل الإصلاح الثقافي في وقت مبكر، حيث أرجع السبب الأول لتخليه عن الشعر وتوجهه للفكر إلى ضرورة الانخراط في الأسئلة التي رافقت هزيمة 1967، إذ أصابته بزلزال شديد وهو ما زال طالبا في الجامعة، فرأى مسلكه في الفكر أو الكتابة غير المسلك الذي كان ينبغي له، ليصرح قائلا: "واستولى عليّ آنذاك **سؤال مصيري**، وهو: "**أيّ عقلٍ هذا الذي هزمنا ونحن أمة كثيرة بعددها، راسخة في تاريخها؟**"، فاتخذت قراري بأن أتوقف عن الشعر ولسان حالي يقول: "اليوم شعرٌ وغدا فكر"، **إذ كنت أنسب هذه الهزيمة إلى خلل أصاب عقولنا**، واعتبرت أن هذا العقل الذي هزم العرب والمسلمين عقلٌ لا بد من أنه يمتاز بما يجعله أهلا لهذا الانتصار، فكان هذا هو السبب الأول في خروجي من الشعر إلى الفكر[1]"، ونتج عن توجهه ابتداءً نحو الفكر اهتمامه بالعقل، فاشتغل بالمنطق تكوينا وتدريسا وتعريبا معتبرا إياه المدخل لإحكام المعرفة الاستدلالية.

فالنظر في العقل عنده هو مدخل استعادة التفلسف، وهذا الأمر، وإن كان يتم على مديات متوسطة وبعيدة، إلا أن أثره فارق، إذ يعد التفلسف جوهر الإصلاح الثقافي خصوصا أنه يرتبط بذهنية أمة وتمثلاتها في واقع متغير، الأمر الذي يستدعى خوض أسئلة تناسب هذا الواقع الجديد والمتحرك، وإجراء تحولات فكرية على مستوى النهج والمشروع والمستقبل، وقد كان التحول الفكري لطه عبد الرحمن مرتبطا بسؤال "النهضة" أو تجديد اليقظة الدينية، وفق اصطلاحه، ومن ثمّ؛ فإن مشروعه نهضوي إصلاحي بالأساس، إلا أنه مختلف عن سائر مشاريع النهضة جوهريا، حيث نجد مفكرين كبيغوفيتش وجارودي والفاروقي وغيرهم خاضوا في قضايا "نهضوية" وفق لغة خاصة، لكن لا يمكن وسمهم بكونهم فلاسفة متميزين، خلاف عبد الرحمن الذي انطلق من إطار معرفي فلسفي جدده من منظور إسلامي بتعمقه في المقاربة الروحية من معين مفاهيمي قرآني، وجعلها مركز النظر في قضايا الفكر والفلسفة.

---

[1] طه عبد الرحمن، **الحوار أفقا للفكر**، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2013). ص17-18.

ومن ثمّ؛ فإن الإصلاح الثقافي هو بداية نهوض الأمم وتحقيق يقظتها؛ ومن هذا المدخل انطلق للحديث عن تجديد العقل، وقام بتقسيم جديد للعقلانية، ففي تصوره أن العقلانية الغربية هي العقلانية التجريدية، بينما ذكر عقلانيتين إضافيتين: العقلانية التسديدية والعقلانية التأييدية، وانطلق في تجديده للعقل من التجربة الروحية، وأرقى أضرب العقلانية هي العقلانية التأييدية، لأنها مؤيدة بالتجربة الروحية، وما زال طه عبد الرحمن مرتكزا على "المقاربة الروحية" حتى صارت هي أساس "النظرية الائتمانية" التي تبلورت في كتابه "*دين الحياء*".

2- التجربة الروحية

إن من أكثر المصطلحات دورانا في كتابات الدكتور طه عبد الرحمن مصطلح الإبداع، إذ إنه بنى مشروعه- كما أكد- على محاربة التقليد بشقيه؛ التراثي أو الحداثي، منطلقا من تميز المنظور الإسلامي للإنسان الذي ينظر للجانب الطيني والروحي معا، دون إلغاء لأحدهما، إلا أن طغيان "المادية" في الفلسفة الوضعية غلّب الاهتمام ب "الجانب الطيني"، فصرنا نتحدث عن "الإنسان ذو البعد الواحد"One Dimensional Man ، وتأثرت كثير من أدبيات الفكر العربي بمخرجات هذا المنظور، لذلك نجد طه عبد الرحمن يوجه انتقاداته لهذه التصورات بإرجاع الروح للمعادلة الإنسانية، فكأن مشروعه في عمقه الروحي اشتباك مع الطغيان لرؤية الجانب المادي للإنسان في محاولة تناول قضايا الأمة.

إن طه عبد الرحمن في مقابل الانشغال السياسي بالتجديد الذي شغل الحركات الاجتماعية بعد سقوط الدولة العثمانية قد وضع الرهان على فلسفة إسلامية تجعل الأصل في تجديد الأمة هو تجديد الإنسان، وتجعل الأصل في تجديد الإنسان هو تجديد الروح[2].

وتعد التجربة الروحية مصدرا من مصادر المعرفة عند طه عبد الرحمن، إذ ما يلبث أن يستدل بها على أفكاره مدعما إياها بالحجج المنطقية والعقلية[3]، إلا أنها مجرد مصدر من

[2] طه عبد الرحمن، **من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر**، جمع وتقديم: رضوان مرحوم، (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2016)، ص11.

[3] انظر مثلا: طه عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 2006)، ص15.

مصادر المعرفة لديه وليست "المصدر" الوحيد؛ إذ يعمد دوما إلى التسلح بعدة منهجية وحجاجية لتدعيم رأيه.

لذلك فإن التفلسف عند طه عبد الرحمن يستند إلى "التجربة الروحية" بأبعادها الروحية والأخلاقية، و"تجديد العقل" حتى يتمكن الفيلسوف من التوسل بأقوى المناهج العقلية، معتبرا أن تأسيس التجربة الإيمانية على التعقل سيفتح آفاقا جديدة، ويقيم فكرا إسلاميا جديد يحصن هذه اليقظة ويمنع عنها تقول القائلين وتحامل المغرضين.[4]

لكن هذا الاختيار في توسعة مصادر المعرفة وتعريف العقلانية كان محل انتقاد شديد؛ ولعل هذا أحد الأسباب الرئيسة في إعراض كثير من المفكرين العرب عن كتاباته، إذ يتهمها بعضهم بالاستغراق في "الروحنة" التي تخالف العقلية المؤسسة للمعرفة بناء على التعارض بين العقل والروح الذي هيمن على الفكر العربي، في حين أن الاشتغال عند طه عبد الرحمن منطقي، حتى إنه يغرق فيه أحيانا حدّ التجريد والإغراب، ومن ثمّ؛ فإن التفاعل أو عدمه مع المشروع الفكري لطه عبد الرحمن يجب ألّا يتوقف عند حدود اعتبار التجربة الروحية مصدرا من مصادر المعرفة، وإنما يجد ربه —إن رأى فيه مشكلا– أن ينتقل مباشرة للبناء المنطقي لفكر الرجل ويقيم الحجج والبراهين على ضعفه وتهافته.

ثانيا – الخريطة الفكرية لمشروع طه عبد الرحمن

إن النظر في مؤلفات طه عبد الرحمن سيجلي لنا اهتماماته الفكرية والفلسفية وكذا مجالات اهتماماتها في ارتباطها بالسياق، وسنرتكز في هذا العرض التحليلي على مجالات ثلاث: وهي: "التراث" و"الفلسفة"، و"نقد الحداثة".

1– سؤال التراث وتباين مناهج التقويم

لو تأملنا مؤلفات طه عبد الرحمن سنجد كتابا واحدا يضم عنوانه كلمة "التراث"، وهو الكتاب الرائد "تجديد المنهج في تقويم التراث"، إلا أن "سؤال" التراث كان حاضرا بقوة في كتبه، مثل "اللسان والميزان" و"أصول الحوار وتجديد علم الكلام" وغيرها؛

---

[4] طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، (الرباط: شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1989)، ص18.

فقد خاض طه عبد الرحمن تجربة اختبار آليات التراث "***في أصول الحوار وتجديد علم الكلام***"، والذي صدرت طبعته الأولى سنة 1987، فقام باختبار منهج المناظرة والحوار كما ورد في الأدبيات التراثية، قائلا بتعدد أقسام التراث، وقام بنقد فكرة تقويم التراث بشكل شمولي وكلي؛ وتناول الممارسة الحوارية" في التراث ليبين فضائلها وتهافت منتقديها[5]. لذلك كان اشتغاله على المناظرة التراثية ضربا من الاختبار الفعلي للتراث وتفنيد أحكام القيمة التعميمية والمطلقة، فهي أشبه بعينة التجربة لتعليل الحكم وتمحيصه.

ويعتبر كتابه "***في تجديد المنهج في تقويم التراث***"، الذي صدرت طبعته الأولى سنة 1994 زبدة البحث المنهجي في التراث وفق خلفية سجالية غايتها هدم طروحات ناقدي كل التراث أو جزء منه في السياق العربي والمغربي، وعلى رأسهم الجابري ثم العروي، وكان الهدف من كتابته **إظهار مزايا التراث**، ونقد القول بالقطيعة الإبستمولوجية كما راج في كثير من الأدبيات والدراسات الفكرية، وتثبيت كونه جزءا من هوية الأمة وكينونتها، كما اعتبر منتقدي التراث والداعين للقطيعة معه أنهم يُلْقون بأنفسهم في تراث غيرهم.

أما في كتاب" ***اللسان والميزان أو التكوثر العقلي***"، والذي صدر بعد أربع سنوات من صدور تجديد المنهج من تقويم التراث، فقد كان هاجس التراث حاضرا بقوة، ويختزن الكتاب أفكارا رائدة، لكن يلاحظ أن هذا الكتاب لم يحظ بالاهتمام الذي حظي به "*تجديد المنهج*"، بل لا يدرج ضمن الكتب التي عنت بالتراث[6]، علما أنه ليس بالكتاب السجالي من حيث العموم، فاشتغال طه في التعامل مع التراث في "اللسان والميزان"

---

[5] طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط3، 2007)، ص22.

[6] انظر مثلا لائحة أعمال طه عبد الرحمن التي قام بها مشكورا د. رضوان مرحوم في "**سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد**، مقالات لطه عبد الرحمن، جمع رضوان مرحوم، (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2015)، إذ أدرج الكتاب ضمن مجال مناهج المنطق، وهذا ما يدرجه فيه كل من قرأنا لهم، لكن القارئ للكتاب يفهم أن هذه المناهج كانت تندرج ضمن إطار أكبر وهو تعميق آليات البحث في التراث، بل إنشاء تراث جديد كما وسمه طه عبد الرحمن.

منهجي بامتياز، إذ ضعف نهج السجال، مصرحا بأطروحة متقدمة عما ذكره سابقا تتمثل في "الدعوة إلى إنشاء تراث جديد".

ومن ثمّ؛ تتعدد الكتب التي تناولت "موضوع التراث" عند طه عبد الرحمن، إلا أن منهجيات التناول تختلف، وإن غلب عليها في معظمها الخلفية السجالية كما يظهر في "تجديد المنهج" بشكل واضح، وهذا راجع إلى جملة اعتبارات على رأسها طبيعة المرحلة وضغط الأسئلة وحرج القضية وقوة الاتجاهات الإيدلوجية التي كانت تختلف في مقاربة الإشكالات، وتتباين في رسم ملامح النهوض بين اتجاهات متنافرة على رأسها القطب الحداثي والقطب الإسلامي، وبين هذين القطبين ضاعت الكثير من الحكمة.

أ- الاشتغال التراثي بين إشكال الآليات وتقويم المضمون

من الأسئلة الملحة التي عرفتها أواخر الألفية الثانية سؤال المنهج في التعامل مع التراث، إذ كان الصراع شديدا بين أهل الفكر والثقافة في تقويم التراث وفق توجهات متباينة، كما سبق بيانه، وارتبطت في جلها بنقاشات الذات والهوية والحداثة والدين وغيرها من الأسئلة التي أطرت مرحلة ما بعد الاحتلال إلى حدود نهاية الألفية الثانية، وما أن كتب الجابري سلسلته "نقد العقل العربي" ومشروع "نقد التراث" حتى توالت الدراسات تأييدا أو نقدا، وقد عمل طه عبد الرحمن على التفاعل النقدي مع مشروع الجابري، إذ وسم منهجه ب "التفاضلي"، واقترح منهجا "تكامليا" أبان عن بعضه في مقالته "كيف نجدد النظر في التراث"[7]، وعمَّقَها في كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث"، وموضوع السجال كان بخصوص "آليات" الاشتغال على التراث وتقويمه من جهة، وأحكام تقييمه من جهة أخرى.

وخلاصة القول في "النظر الآلياتي" عند طه عبد الرحمن اعتباره المعرفة بالتراث تتحقق بالمعرفة بالآليات التي تنتج مضامين التراث، ومن ثم كانت ممارسته تندرج في إطار "المنهج"؛ إذ لم يعن كثيرا بمضامين الإنتاج التراثي بمقدر عنايته بآليات اشتغاله وإنتاجه،

---

[7] نشرت مجلة أفكار، يناير، 1996، ع123، من ص5 إلى 23. ينظر: طه عبد الرحمن، **سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد**، مرجع سابق، ص41.

وميز في هذا الإطار بين الآليات الأصيلة التي تندرج ضمن الممارسة التراثية، والآليات المنقولة -ممحصا إياها وفق منهج "التداولية"، ويقصد به أن الحضارة الإسلامية كانت دائما تستوعب الوافد عليها أو المنقول إليها استيعابا يخضعه للقيم المعرفية والقيم اللغوية والقيم العقدية الخاصة بها.

أما **النظر "التقويمي" للتراث**، فيقوم على اعتبار الرؤية التكاملية للتراث بدل الرؤية التفاضلية، والكلية بدل التجزيئية. وهذا الضرب من التحليل مرتبط بخلفية الناظر للتراث، فكان بذلك نتيجة حتمية للنظر الآلياتي؛ إذ الخلاف في الآليات المتوسل بها أوقع بالضرورة في الاختلاف في تقويم التراث، ومن ثمّ؛ يتلخص التقويم التراث عند طه عبد الرحمن في ربطه بآليات إنتاجه ومحاكمته وفْقَها؛ "فلا يمكن أن يحاكم بأدوات لم تُنتج مضمونه إلا أن يكون على سبيل المقارنة"[8]، كما يقول طه عبد الرحمن.

لكن السؤال هنا: هل تقويم التراث يتوقف عند الآليات والمناهج؟ ألا يلزم الانطلاق من هذه الآليات للنظر في قضاياه وتقويم مضامينه؟ وأين يتجلى جهده في التقويم المضموني؟ هذا ما يزال خافتا في مشروع طه عبد الرحمن في تجديد المنهج إلا إذا اعتبرنا دعوته ل "تراث جديد" ضربا من تجاوز المضامين التراثية، وهذا حكم يصعب الجزم به.

ب- حقيقة التراث بين التاريخية والإبداعية

باستقراء أقوال طه عبد الرحمن وتحليلها قد نخلص إلى موقف تقويمي شامل للتراث، لا ينطلق من مجرد النظر الآلياتي، كما يكرر دوما في كتاباته، وإنما نجد تقويمات أخرى ذكرت ضامرة وخافتة، وتكتنز أحكام معيارية مهمة، يلزم تثويرها والمضي بها قدما لتطوير منهجٍ يجمع بين روح الدين وروح العصر، فما هي هذه التقويمات؟

- تاريخية التراث: تاريخية آليات أم قيم؟

إن اشتغال طه عبد الرحمن بالتراث جعله يطوّر منظورا تقويميا لم يتم استيعابه واستثماره، إذ أن الدخول في جدلية مع/ضد التراث كان غالبا على حلبة الصراع حول مفاهيم الهوية

---

[8] طه عبد الرحمن، **الحوار أفقا للفكر**، مرجع سابق، ص141.

والذات والحداثة انطلاقا من الموقف من التراث، لكن لو تأملنا ما خطه طه عبد الرحمن، الذي يصنف كأحد المنافحين عن التراث، فإنه لا يدافع عنه باعتباره مضمونا، وإنما باعتباره منهجا مولدا للمعرفة، لذلك وسمه بكونه "حقيقة تاريخية"، وهذا ما لم يلتفت إليه كثيراً كموقف تقويمي، إذ إن هذا الحكم لا يقول بالتعامل "الماضوي" المتجاوز للتراث؛ أي الاشتغال وفق منطق الاستغناء، وإنما ينظر إليه بمنطق الاستمرار والإغناء، مما يستلزم التعامل معه كتاريخ لا يمكن الانفصال عنه، وفي نفس الوقت لا يمكن البقاء فيه، إذ التراث ولو بدا في الظاهر حقيقة بائنة ومنفصلة بحكم ارتباطها بالزمان الماضي، فهي في جوهرها حقيقة كائنة ومتصلة تحيط بنا من كل جانب وتنفذ فينا من كل جهة، فلا سبيل إلى الانقطاع عن العمل بالتراث في واقعنا لأن أسبابه مشتغلة على الدوام فينا، آخذة بأفكارنا، وموجهة لأعمالنا، متحكمة في حاضرنا ومستشرفة لمستقبلنا[9].

ومن مخرجات القول بتاريخية التراث التفريق بين القيم الحية والميتة في التراث؛ لذلك نجده يقسم التراث بين الروح والمقاصد التي تتحكم في التراث من جهة، وبين تجليات هذه الروح وتحقيقات المقاصد من جهة أخرى؛ ويرى طه عبد الرحمن أن الانكباب على التراث يجب أن ينصب في استجلاء هذه الروح الحاملة للمقاصد والقيم التي عملت على توليد التراث وتطويره، ومن خلال هذه الروح سيمكن استئناف العطاء والاتصال بالمعاصرة والدخول للحداثة، ويكون هذا الاتصال عن طريق توظيف الخاصية التداولية، وذلك بإخضاع الآليات الوافدة والمضامين المنقولة لمقتضيات التداول الإسلامي من قيم عقدية ولغوية ومعرفية[10].

ولو قارنا طه عبد الرحمن بالجابري سنجد أنه يشترك مع الجابري من حيث المبدأ ويختلف معه من حيث الاستناد على مضامين التراث؛ إذ استند الجابري على المضمون الفلسفي المتجسد في ابن رشد –الذي يراه طه عبد الرحمن مجرد ناقل لتراث أرسطو لا مبدعا– بينما ارتكز طه عبد الرحمن على المعرفة العِرفانية خصوصا لإعادة الاعتبار للتجربة الروحية

---

[9] طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص19.تجديد المنهج في تقويم التراث، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط3، 2007)، ص19.

[10] طه عبد الرحمن، **الحوار أفقا للفكر**، مرجع سابق، ص138-139.

لمصادر المعرفة الإسلامية، وهو في هذا التمييز كان مساجلا أكثر منه مؤسسا، إذ يرُدّ على الجابري الذي اعتبر العِرفان أدنى رتب المعرفة الإسلامية في تحليله لبنية العقل العربي.

- **نحو تراث جديد:**

دعا طه عبد الرحمن بشكل صريح إلى إنشاء تراث جديد، وقد سمح له إمساكه بناصية الآليات التراثية بجرأة التصريح بهذا الرأي، منزها نفسه عن كل تصنيف منهجي في التعامل مع التراث؛ معتبرا أن التراث تاريخ، والتاريخ لا يتجرد منه المرء كما يتجرد من ثيابه، ولا أنه يسترجعه كما يسترجع وديعته. و**المطلوب هو صنع خطاب جديد، أي بناء تراثنا الحاضر كما بنى المتقدمون تراثهم الماضي؛ وبدهي أنه لا سبيل إلى بناء هذا التراث الحي إلا بتحصيل أسباب المعرفة على وجهها الأوسع، وتحصيل أسباب العمل على وجهها الأنفع، ثم التوسل بكل ذلك في إنشاء خطاب يضاهي قيمة خطاب المتقدمين كما يضاهي عطاءً خطاب المعاصرين**[11].

وينطلق طه عبد الرحمن من معيار إصلاحي لإنتاج المعرفة يتمثل في النفع المعرفي والإصلاح العملي؛ "فإذا صار النفع المعرفي والإصلاح العملي الحاضران الحيان لا الماضيان الميتان هما مقياس التقويم، فلا مانع يمنع من وجودهما عند من توسل بأسباب في العلم والعمل مأخوذة من التراث، كما لا مانع يمنع من انتفائهما عند من توسل بأسباب في المعرفة والسلوك مأخوذة من الحداثة، متى كان الأول قد استثمر أسبابه بما ينفع العلم ويصلح العمل، وكان الثاني قد استثمر أسبابه بما يضر المعرفة ويفسد السلوك"[12].

ونلحظ في هذا الصدد أن اهتمام الباحثين بمنهج طه عبد الرحمن في تقويم التراث طغى عليه الدخول في السجالات التي خاضها هو، وصرف النظر عن كثير من الأحكام التقويمية المهمة؛ منها مثلا القول بتاريخية التراث والدعوة لتراث جديد، وهذا القول لا يقتضي القطيعة الإبستمولوجية مع التراث التي روج لها بعض المفكرين، وهو ما انتقده طه

---

[11] طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 2006)، ص405-406.

[12] **المرجع السابق**، ص406.

عبد الرحمن، وإنما هو تاريخ مستمر يحتاج الاستئناف والتتميم الذي يتم بالنظر في الآليات المنهجية والمعرفية من أجل إبداع تراث جديد.

2- سؤال الحداثة: مقاربة نقدية أخلاقية

يلحظ القارئ انطلاقا من مقدمة كتاب "*روح الحداثة*" تصدر شاغل الإبداع باعتباره الحل لتحرير العقل الإسلامي من التقليد الذي نتج عنه ما أسماه ب "فتنة مفهومية"، ويرى طه عبد الرحمن أن أول مدخل للخروج من حالة التيه تتمثل في إبداع مفاهيم خاصة؛ إذ إن "الواقع أن المجتمع المسلم ما لم يهتد إلى إبداع مفاهيمه أو إعادة إبداع مفاهيم غيره، حتى كأنها من إبداعه ابتداء، فلا مطمع في أن يخرج من هذا التيه الفكري الذي أصاب العقول فيه"[13].

فالتركيز على الفتنة المفهومية يوضح لنا المدخل المعرفي لطه عبد الرحمن في مواجهة التحديات، كما يبين لنا هذا البعد ملامح مشروعه الفكري القائم على اللغة، باعتبار أن الفكر لا ينفصل عن اللغة، فهي وسيلة الفكر ومادته الأساس، فطه يرى أن أزمة الأمة أزمة مفاهيم في العمق؛ والخروج منها يكمن في إبداع مفاهيم تنتمي لكينونة الأمة وروحها.

أ- روح الحداثة بين العقلانية والأخلاقية

إن العلاقة وثيقة بين "تجديد العقل" و"نقد الحداثة"؛ إذ إن سؤال العقل كان المدخل لنقد واقع الحداثة، واستبدل طه عبد الرحمن "مشروع العقلانية" الذي قامت عليه الحداثة ب "الأخلاقية" الذي أسس عليه روح الحداثة التي يبتغيها، ثم جعل ماهية الإنسان قائمة على الأخلاق لا العقل، خلاف ما استقر في الدرس الفلسفي، منتقدا كون العقلانية هي الحد الفاصل بين الإنسانية والبهيمية.

---

[13] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، مرجع سابق، ص11.

ونظرا لهذا الاعتبار قسّم العقلانية إلى: عقلية مجردة من "الأخلاقية"، ويشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهي أخلاقية "نظرية"، وعقلانية مسددة ب "الأخلاقية" وهي التي يخص بها من دون سواه، وهي أخلاقية عملية.[14]

وجوهر التسديد الأخلاقي يكمن في اتصال الأخلاق بالدين؛ لذلك انتقد طه فصل الفلاسفة الأخلاق عن الدين، معتبرا الأخلاق من غير دين "أخلاقيات سطح"، "وهي عبارة عن الأخلاقيات التي وضعها الحداثيون وما زالوا يضعونها من أجل دفع أسباب الشر أو الأذى الذي لحقهم وما زال يلحقهم بما كسبت يد الحداثة [...] فلا بد إذن من طلب أخلاقيات تنأى عن السطح الذي وقفت عنده الحداثة وتغوص في أعماق الحياة وأعماق الإنسان، فلا أعمق من حياة تمتد من عاجلها إلى آجلها، ولا أعمق من إنسان يتصل ظاهره بباطنه، وأي المعاني الخلقية تستطيع استيعاب هذا الامتداد للحياة وهذا الاتصال للإنسان من المعاني التي ينطوي عليها الدين الإلهي"[15].

وتصحيحا لمسار الحداثة، وضع طه عبد الرحمن مجموعة من الأصول الأخلاقية المركزية، يمكن تلخيصها في:

- الأخلاق صفات ضرورية يختل بفقدها نظام الحياة لا عرضية أو كمالية.
- القيمة الأخلاقية أسبق على غيرها من القيم، فكل فعل يأتي تحت التقويم الأخلاقي
- ماهية الإنسان تحدد بالأخلاق لا العقل، بحيث يكون العقل تابعا للأخلاق.
- الأخلاق مستمدة من الدين المنزل، والإنسان بموجب أخلاقيته لا يستطيع أن يتجرد كليا من حال التدين ولو سعى إلى ذلك ما سعى، لأنه، وإن أبى التدين اختيارا ومن حيث يدري، فإنه يقع فيه اضطرارا ومن حيث لا يدري.
- الأخلاق مراتب مختلفة قد يتقلب بينها الفرد الواحد، وليست مرتبة واحدة يجمد عليها.

---

[14] طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط5، 2013). ص14.

[15] **المرجع السابق**، ص26.

- الهمة الأخلاقية للإنسان أقوى من الأمر الواقع وأصلب من حتمية الحدث، لأن الواقع القائم لا يستنفذ الإمكان الذي في يد الإنسان، ولا الحتمية المنسوبة إلى التاريخ تستنفذ طاقته.
- العقل المجرد الذي اختار الانفصال عن العمل الديني لا تلبث أفعاله أن تنقلب إلى نقيض مقصودها، بحيث تغدو آثارها ضارة بالإنسان حيث كان يتوقع أنها ستأتيه بالنفع الخالص[16].

ب- الحداثة الإسلامية: من حضارة اللوغوس إلى حضارة الإيتوس

إن تصحيح طه عبد الرحمن لمسار الحداثة استلزم القول بتعدد الحداثات، مبينا أن بعض المفكرين العرب اختاروا ضربا واحدا من أضرب الحداثة وألبسوها لبوسا كونيا، في حين أن تعدد الحداثات سيسمح بتأسيس حداثة وفق تداولنا المعرفي، يجمع بين روافي الخصوصية ومشتركات الكونية.

وانطلاقا من فكرة تعدد الحداثات، قال بوجود حداثة إسلامية، إذ لا يعقل حسب قوله، أن يتقرر في الأذهان أن الحداثة تأتي بالمنافع والخيرات التي تصلح بها البشرية، وأن تتحقق هذه المنافع والخيرات في الأعيان، ثم لا يكون هذا الجزء النافع منها متضمنا في الحقيقة الإسلامية"[17]، "وكما أن للحداثة الغربية أشكالا مختلفة، فكذلك ينبغي أن تكون للحداثة الإسلامية أشكالا مختلفة" معتبرا "أن منافع الحداثة لا تتحقق في المجال التداولي الإسلامي فحسب، بل إنها تتعدى ذلك إلى أن تنزل فيه رتبا أرقى من الرتب التي كانت لها في المجال التداولي الغربي، هذا الارتقاء الذي يقيها ما تعرضت له من عثرات في هذا المجال الأخير"[18].

وقد تساءل طه عبد الرحمن عن الهوية الإنسانية في العالم اليوم متأملا تحديداتها، مظهرا أن الحضارة الغربية الحديثة هي حضارة "لوغوس"، أي العقل، ويرى أنه من الضروري

---

[16] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، مرجع سابق، ص15-16.

[17] **المرجع السابق**، ص17.

[18] **المرجع السابق**، ص18-19.

"الشروع في بناء حضارة جديدة لا يكون السلطان فيها ل "اللوغوس"- أي العقل حسب المعنى الأشهر للكلمة- وإنما يكون فيها ل "الإيتوس" -أي الخلق-، بحيث تتحدد فيها حقيقة الإنسان، لا بعقله أو بقوله، وإنما بخلقه أو فِعله؛ فلا مناص إذن من أن نهيئ الإنسان لحضارة "الإيتوس"، متى أردنا أن يصلح في العاجل ويفلح في الآجل".[19]

والإيتوس هو جوهر الحداثة، أو روح الحداثة بتعبير طه عبد الرحمن الذي يرى " أن للمجتمع المسلم، بموجب ضرورة اندماجه في الفضاء المفهومي العالمي، تطبيقَه الخاص لروح الحداثة، إذ يسعى إلى أن يرتقي بالفعل الحداثي بما لا يرتقي به التطبيق الحداثي الغربي"[20].

لذلك فإن المدخل الأخلاقي هو جوهر نقد طه عبد الرحمن للحداثة الغربية، وهذا المدخل لا يختص فقط بنقد الحداثة، بل عممه حتى في نقده للتراث وتحليله للإشكالات المعرفية المعاصرة، لذلك وصف طه عبد الرحمن ب"فيلسوف الأخلاق"، إذ وضع أسس "الفلسفة الأخلاقية" في السياق المعاصر مستندا إلى المقاصد القرآنية العالية، ومن ثمّ كان خيط الأخلاق هو الناظم في عملية النقد عنده: هدمًا وبناءً.

3- فقه الفلسفة من مشروعية النقد إلى مسؤولية السؤال:

تراجع الإبداع الفلسفي في السياق العربي لسنوات عدة، وطغى على العطاء في مجال الفلسفة الترجمة الظاهرة أو الخفية للفلسفة الغربية وقضاياها، لذلك نجد طه يشكو دوما من التقليد الذي تعاني منه الفلسفة الإسلامية منذ أن بدأت بالأخذ عن اليونان إلى عصرنا هذا، فكثير من المؤلفين في الفلسفة، بحسب تقديره، هم تراجمة وليسوا فلاسفة، فإذا كان واقع الفلسفة لا يرضيه، فما هي ملامح مشروعه الفلسفي البديل؟

---

[19] طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص146.

[20] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، مرجع سابق، ص275.

أ- فقه الفلسفة: مقدمات وممهدات

يرى طه عبد الرحمن أن خلاصة اشتغاله المعرفي تكمن في "تحصيل القدرة على الإبداع الفلسفي"[21]، لذلك قام بتأسيس ما أسماه ب "فقه الفلسفة"، ومدلول هذا المفهوم، كما حدّه طه عبد الرحمن هو "العلم بطرق الفلسفة في الإفادة وبطرق استثمارها في إحياء القدرة على التفلسف"[22]، فهو عبارة عن أصول فلسفة، والقصد هو" دراسة الفلسفة بوصفها جملة من الظواهر التي لها خصائصها وقوانينها الذاتية، مثلها في ذلك مثل الظواهر الإنسانية الأخرى التي ننظر فيها، طلبا لاستخراج أوصافها وأحكامها، متوسلين في ذلك بإجراءات منهجية محددة ونظريات علمية مقررة"[23]، ثم يقول: "فيتعين علينا أن ننظر في الفلسفة كما ينظر العالِم في الظاهرة، رصدا ووصفا وشرحا؛ وأمر الفلسفة عندنا، على خلاف المشهور، ليس قولا فحسب، بل هو قول مزدوج بالفعل، وخطاب مزدوج بالسلوك، فنحتاج إلى النظر فيها على هذا المقتضى، ولم يسعنا إلا أن نسمي هذا الطريق باسم "فقه الفلسفة"، إذ ليس في الألفاظ العربية لفظ اشتهر بالجمع بين إفادة العلم وإفادة العمل اشتهار لفظ "الفقه" به"[24].

فوظيفة فقه الفلسفة تكمن في ترشيد "المتفلسف على طريق الكشف عن الأسباب التي تثوي وراء التصورات والأحكام الفلسفية، حتى يتبين كيفيات تأثيرها في وضع هذه التصورات وبناء هذه الأحكام، فيقتدر على استثمار ما يقابلها من الأسباب في مجاله التداولي، منشئا بذلك تصورات وأحكاما تنافس المنقول، استشكالا واستدلالا؛ وبهذا، ترجع منفعة فقه الفلسفة إلى إخراج المتفلسف عامة، والمتفلسف العربي خاصة، من الجمود على ظاهر المنقول الفلسفي إلى الاجتهاد في وضع ما يقابله، إن مثلا أو ضدا. فإن

---

[21] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ج1، الفلسفة والترجمة، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1995). ص507.

[22] **المرجع السابق**، ص26.

[23] **المرجع السابق**، ص14.

[24] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 2005). ص13.

وافقت أسبابه أسباب المنقول، جاءت على شاكلته من غير احتذاء، وإن خالفت الأسباب الأسباب، أصبح بمكنته التوسل بها في إبداع المعرفة الفلسفية والتجديد في أبوابها، فتحيا روح التفلسف الصحيح في مجاله التداولي بعد أن خمدت فيه قرونا، أو قل، باختصار، إن فقه الفلسفة يفيد العلم بالأسباب الموصلة إلى إنتاج الفلسفة"[25].

ب- إشكالات التفلسف والسؤال المسؤول

إن تصحيح مسار الفلسفة عند طه عبد الرحمن يبتدئ بتصحيح قصدِ الدرس الفلسفي وأسئلته، إذ رأى أن النقد الذي هيمن على السؤال الفلسفي يلزم تجاوزه وابتغاء سؤال معرفي جديد "يناسب ما يلوح في الأفق من مآلات الحداثة، أي شكلا أحدث؛ وهذا الشكل الأحدث هو ما يسمى ب "السؤال المسؤول""[26]، فالفيلسوف العربي الجديد، على وجه الخصوص، ليس هذا الذي يخوض في أي سؤال اتفق، ولا ذاك الذي يخوض في كل سؤال خاض فيه غيره، تقليدا له، وإنما هو الذي لا يسأل إلا السؤال الذي يلزمه وضعه ويلزمه الجواب عنه –أي عليه مسؤولية وضعه ومسؤولية الجواب عنه– ولا لزوم للسؤال الفلسفي ولا للجواب عنه في وضعية هذا المتفلسف إلا حيث تتعين الحاجة إلى **تحرير القول الفلسفي العربي وفتح آفاق الإبداع فيه**"[27].

ويرى طه عبد الرحمن "أن أحد وجوه المسؤولية التي يتحملها الفيلسوف العربي هو أن يشتغل **بنقد هذا الفكر الواحد** الذي أخذ يتغلغل بقوة بين بني قومه، **ينزع عنهم مظاهر التميز والخصوصية**، ويقطع عنهم بالتالي أسباب العطاء والإبداع، إذ لا عطاء بغير تميز، ولا إبداع بغير خصوصية"[28]، كما أن "أحد وجوه المسؤولية التي يتحملها الفيلسوف العربي هو أن **يشتغل بنقد الأمر الواقع الذي أخذ يفرض نفسه على قومه**، يسلب

---

[25] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ج1، مرجع سابق، ص24.

[26] طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 2006)، ص14.

[27] **المرجع السابق**، ص16.

[28] **المرجع السابق**، ص17.

عنهم إرادتهم وقوتهم، وبالتالي يقطع عنهم أسباب النهوض والتغيير، إذ لا نهوض بغير إرادة، ولا تغيير بغير قوة"[29].

إن الحديث عن الحق في الاختلاف الفلسفي هو في العمق حديث عن النقد الفلسفي، إذ قام المشروع الفلسفي لطه عبد الرحمن على ضرورة تغيير فلسفة الاشتغال من النقد إلى السؤال، وأن يتحلى هذا السؤال بالمسؤولية؛ وأولى رهانات المسؤولية الحرص على الإبداع وتثمين الخصوصيات الثقافية، ومن ثم أوجب نقد الفكر الذي يقطع التميز والخصوصية، وهو ما سماه بالفكر المنقول أو الوافد الذي لم يراع الخصوصيات.

4- فلسفة الدين الإطار العام لاشتغال طه عبد الرحمن

يصعب وضع كتابات طه عبد الرحمن تحت تصنيف معرفي معين، لتنوع مواضيعها، واختلاف قضايا، وقد كفانا طه عبد الرحمن مؤونة هذا البحث، إذ أقر أن كتبه لا تندرج ضمن حقل معرفي محدد، وإنما يرى أنها تنتمي لإطار عام وهو فلسفة الدين، فقد ختم طه عبد الرحمن سؤال الأخلاق بخاتمة عن فلسفة الدين ساءل فيها تصنيف كتابه هذا وكتبه الأخرى؛ إذ قال: "بيْد أننا نحتاج إلى أن نجيب على سؤال قد يخطر ببال القارئ عند تصفحه لهذا الكتاب كما خطر بباله عندما اطلع على كتابنا الموضوع منذ ما ينيف عن عشر سنوات، وهو: "*العمل الديني وتجديد العقل*"، وهذا السؤال هو كالتالي: "في أي باب من أبواب التفكير الفلسفي يدخل محتوى هذا الكتاب؟"[30].

وقد أجاب عن هذا السؤال معتبرا كتاباته تدخل في باب جديد من الممارسة الفلسفية ظهرت في القرن السابع عشر؛ أي في فترة اليقظة الغربية "عصر الأنوار"، وقد أطلق على هذا الباب الفلسفي الجديد اسم "فلسفة الدين"، وهي لا تتوسل بسلطة المؤسسة الكهنوتية، وإنما بسلطة العقل، ولا تتفكر في ذات الإله، وإنما في ذات الإنسان في علاقته بالإله؛ وبفضل استبدال فلسفة الدين سلطة العقل مكان سلطة الكهنوت واستبدالها النظر الإنساني مكان النظر الإلهي، فإنها تكون عبارة عن ثمرة من ثمار حركة التحرر الفكرية التي اتصف بها عصر الأنوار.

---

[29] **المرجع السابق**، ص18.

[30] طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص223.

كما أن فلسفة الدين لا تقصد الدفاع عن العقيدة ضد خصم معين، وإنما تجديد الفهم لمكوناتها ومقتضياتها في سياق المستجدات الفكرية، ولا تشتغل بالمسائل النظرية المجردة، وإنما بالمسائل العملية المشخصة، ويفضل استبدال فلسفة الدين تقريرَ العقيدة مكان تفهيمها على المقتضى الحديث واستبدالها الاشتغال بالمسائل العملية مكان الاشتغال بالمسائل المجردة، تكون عبارة عن ثمرة من ثمار حركة اليقظة الفكرية التي يشهدها العالم الإسلامي في عصرنا هذا.[31]

ومن ثم فإن الإطار المعرفي لفكر طه عبد الرحمن يندرج ضمن فلسفة الدين، وأقانيمه الرئيسة هي:

- سؤال التراث وإشكالية المنهج.
- روح الحداثة وسؤال الأخلاق.
- فقه الفلسفة وتحقيق الإبداع.

5- في تلقي فكر طه عبد الرحمن عربيا وغربيا:

أ- التلقي العربي:

يصعب حصر الكتب والدراسات والمقالات التي أنجزت عن فكر مفكر أو فيلسوف أو عالم بعينه، سواء من أعلام التراث أو أعلام العصر، لكن يمكن أن نستشف من خلال الدراسات المطبوعة التي تصلنا بعض ملامح تلقي الفكر، وآليات مقاربته وتقويمه والبناء عليه، وقدمت بهذا المقدمة لأني أروم التساؤل عن تلقي فكر طه عبد الرحمن انطلاقا من المتاح من الكتب والدراسات.

وإذا تأملنا المكتبة العربية سنجد كتابات متعددة في فكر طه عبد الرحمن، وهي تتوزع بين:

- دراسات ذات طابع كلي، وهي في مجملها عبارة عن قراءة لفكره، منها مثلا: "طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري" لإبراهيم مشروح (2009)، و"مشروع الإبداع الفلسفي العربي: قراءة في أعمال طه عبد الرحمن" ليوسف بن

---

[31] **المرجع السابق**، ص224-225.

عدي (2012)، "فيلسوف في المواجهة: قراءة في فكر طه عبد الرحمن" لعباس ارحيلة (2013).

- دراسات ذات منحى جزئي، إذ تقارب قضية من القضايا التي عالجها طه عبد الرحمن، من قبيل: "طه عبد الرحمن ونقد الحداثة" لعبد السلام بوزبرة (2011)، و"منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن" لحمو النقاري (2014)، "عقلانية الحداثة المؤيدة: استقراءات تفكيكية في أعمال طه عبد الرحمن" لمحمد أحمد الصغير(2014)، و"عوائق الإبداع الفلسفي العربي حسب طه عبد الرحمن" لمحمد الشبة (2016)، و"بين الائتمانية والدهرانية بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي" لعباس رحيلة، (2016)، و"مدخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمن" لأحمد مونة (2017)، و"مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن" لعبد الجليل الكور (2017).

هذا فضلا عن عدد من الأطروحات التي رامت دراسة فكره، أذكر منها على سبيل المثال أطروحة مصطفى أمقذوف: "تجديد الفكر الإسلامي عند طه عبد الرحمن: دراسة في الأصول المرجعية والأسس المنهجية"، نوقشت سنة 2017 بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بمكناس- المغرب.

وقد اقتصرت في هذا السرد على الكتب التي أفردت أعمال طه عبد الرحمن كلها أو جزءا منها بالتأليف المستقل، أما المقالات المنشورة في المجلات أو الملقاة في المؤتمرات فكثيرة العدد.

ونلحظ أن مجمل الكتابات المذكورة آنفًا حديثة التأليف، وعمرها أقل من عقد من الزمان مما ينم عن اهتمام معاصر كبير بفكره بين الباحثين والمفكرين بعد أن استكمل مشروع طه عبد الرحمن معالمه الكبرى، إضافة إلى وجود دور نشر تهتم بمشروع طه عبد الرحمن، كما فعلت المؤسسة العربية للفكر والإبداع، حيث أفردت جزءا من منشوراتها لطه عبد الرحمن ووسمت تلكم السلسلة بـ"مفاهيم من فلسفة طه عبد الرحمن".

كما تتراءى أمامنا ملاحظة أخرى انطلاقا من هذه العينة، وهي أن الكتابات التي أفردت عن طه عبد الرحمن تنتمي لجغرافيا المغرب العربي، فإذا استثنينا دراسة الباحث المصري

"أحمد محمد الصغير"، فإن بقية الكتب هي لباحثين مغاربة، وبعضهم تتلمذ على يديه في الجامعة، وهنا يتبادر أمامنا سؤال:

لماذا لم يهتم الفكر المشرقي بأعمال طه عبد الرحمن خلاف اهتمامه مثلا بالجابري والعروي؟

للجواب عن هذا الإشكال يلزم الجمع بين العوامل الذاتية والموضوعية، وهي تتوزع بين عوامل مذهبية وإيديولوجية ومنهجية ومعرفية.

فمن هذه العوامل:

- **وعورة المتن**، وذلك راجع إلى أن طه عبد الرحمن اختار مدخل اللغة لتجديد الفكر، إلا أنه توغل في هذا المدخل حتى غالى أحيانا في التشقيق والتفريع اللغوي الأمر الذي جعل متابعته صعبة لكثير من الباحثين المتخصصين فضلا عن غيرهم، وقال أحدهم: "لطالما عانيت، بدءا، من تشقيقاته للمفاهيم التي يشتغل عليها وتفريعاته، اقتداء بمنهجه الكلامي"[32]، وقال أيضا: "أوليس الظاهر يوحي أن الرجل يكتب في عصرنا وفي فكر عصرنا بكتابة لا توافق روح عصرنا وفكر لا يوافق كنه عصرنا؟"[33].
  فلغة طه عبد الرحمن تحتاج إلى جهد وصبر، ويمكن إرجاع هذا الأمر إلى هاجس التأسيس عند طه عبد الرحمن، حيث يرى أن أزمة الفكر تتمثل في "الفتنة المفهومية"، فيقوم دومًا بمساءلة المفاهيم المنقولة، ويعمل على بناء مفاهيمه الخاصة انطلاقا من مجاله التداولي، الأمر الذي يجعل آلته اللغوية غزيرة الإنتاج، إضافة إلى نهجه منهج المتقدمين في الكتابة والتأليف، خصوصا أهل الأصول والمنطق، وهو منهج يتميز بكثرة التقسيم والتفريع، إلا أن المغالاة في "إنتاج المفاهيم" والإغراق في "التفريع" يجعل متابعته والاستفادة منه لا تتأتى لكل قارئ أو باحث، وإنما يلزم طول النفس والأناة، من أجل جمع المعاني المبثوثة بين ثنايا المفاهيم والتقسيمات.

---

[32] وهو محمد الشيخ، وذكر ذلك في كتابه: **مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر**، (الرباط: منشورات الزمن، ط1، 2004)، ص148.

[33] **المرجع السابق**، ص149.

- **حدة النقاش**، وهذا أمر لاحظه عليه عدد من الباحثين، فقد صرح محمد الشيخ أنه رغم حديثه عن الحوار ودعوته إليه وتمجيده للاختلاف إلا أن فيه حدة، "وما كف الرجل قط عن الدعوة إلى الحوار، حتى لأنك لا تكاد تجد كتابا من كتبه إلا وهو لا يخلو من دعوة إلى الحوار [...] فماذا فعل الرجل بمحاوريه، الحال أنك ما أن تحاور الرجل حتى يخيل إليك أن فكره تعتريه سورة من حدة، بل تأخذه في بعض الأحايين، وإن هي ندرت، حمية وعصبية"[34].
فهذه الحدة التي يلمسها المخالف في كتاباته كانت أحد أسباب إعراض كثير من المثقفين العرب عن كتاباته، خصوصا أنه يستبطن نقدا لكثير منهم وإن لم يذكرهم نحو العروي والجابري وأركون مثلا؛ إذ نجد أنصار هؤلاء، وهم كثر في المغرب والمشرق، يلحظون هذا الأمر في كتاباته، لذلك يسمونه بالفقيه التقليدي والتراثي والعدمي في عبارات سلبية قد تكون في بعضها مجرد رد فعل على هذه الحدة.
- **إعلان التحيز الروحي**، إذ أعلن طه عبد الرحمن منذ كتاباته الأولى انتماءه الصوفي، وهذا الانتماء هو الذي جعله محط نقد من بعض الحداثيين باتهامه بالخرافة، ومن بعض الإسلاميين بتبديعه، إلا أن هذا الرأي مردود، لأن متن طه عبد الرحمن يتميز بالتأسيس المنطقي والمعرفي للقضايا والأفكار، فهو وإن اعتبر التجربة الروحية مصدرا معرفيا، إلا أنه لا يستقل بها عن غيرها، بل يقيم بناءً منطقيا وحجاجيا جديرا بالنقاش والاختلاف وفق أسس عقلية لا مدخل فيها للروحنة.

ب- التلقي الغربي:

إن التلقي الغربي لطه عبد الرحمن أضعف من التلقي العربي، نظرا لأن طه عبد الرحمن يكتب بالعربية، وأحيانا بعربية صعبة، يعسر على من لم تكن العربية لغته الأولى متابعته، إضافة إلى عدم ترجمة كتاباته للغات الأجنبية مما جعل التلقي الغربي ضعيفا؛

---

[34] **المرجع السابق**، ص152.

لكن رغم ذلك نجد إشادات بفكره، واستفادة بعض المفكرين منه في وضع أفكارهم الكبرى، منهم مثلا **وائل حلاق** الذي أشاد برؤية طه عبد الرحمن الأخلاقية في كتاب: "*الدولة المستحيلة*"[35]. والقارئ للكتاب لا يخفى عليه أن طه عبد الرحمن يعتبر أحد المراجع المهمة، بل إن لائحة المصادر والمراجع تؤكد هذا الأمر؛ إذ نجده اعتمد خمسة كتب لطه عبد الرحمن، وهي: "*الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري*"، "*روح الحداثة*"، "*سؤال الأخلاق*"، "*العمل الديني وتجديد العقل*"، "*فقه الفلسفة*"، وقد اعتمده حلاق في إبراز مركزية الأخلاق في التصور الإسلامي، حتى إن مترجم الكتاب ذكر استفادة حلاق من طه عبد الرحمن صراحة في مقدمة الترجمة[36]، وسيصدر لوائل حلاق قريبا كتاب عن طه عبد الرحمن، يؤكد هذا الاهتمام.

كما نجد اهتماما من بعض الباحثين المغاربة وغيرهم الذين كتبوا عن فكره باللغات الأجنبية في بعض المقالات المتفرقة، فمن المنشور باللغة الإنجليزية ما كتبه محمد حصحاص: "نسق الائتمانية في فلسفة طه عبد الرحمان: الحداثة الروحية والمساهمة

الإسلامية في تكوين حضارة أخلاقية مبدعة وعالمية"[37]، وسيصدر لنفس الباحث قريبا دراسة عنه بعنوان: "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي: مفهوم الفتوة المنتفضة في فلسفة طه عبد الرحمان الفلسفية"[38].

---

[35] وائل حلاق، **الدولة المستحيلة الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**، ترجمة عمرو عثمان، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، أكتوبر 2014)، ص294-295، بتصرف. وقد أحال في هذا المقام على طه عبد الرحمن.

[36] **المرجع السابق**، ص8.

[37] Mohammed Hashas, **Taha Abderrehmane's Trusteeship Paradigm**: **Spititual Modernity and the Islamic contribution to the formation of a Renewed Universal Civilization of Ethos**, *Oriente Moderno* 95, 2015. https://goo.gl/o7iWUs

[38] - Mohammed Hashas, The Arab Right to Philosophical Difference: The Concept of the Awakened Youth in the Political

ومن الدراسات الأخرى عن فكره باللغة الإنجليزية ما كتبه منير بيروك: "الأسس الأخلاقية والروحية للحوار عند طه عبد الرحمن"[39]، ومايكل بيفرز: "الحوار الأخلاقي لطه عبد الرحمن مع الغرب"[40]، وهذا الباحث يحضر أطروحته بجامعة انديانا بالولايات المتحدة الأمريكية عن هابرماس وطه عبد الرحمن.

ومن الدراسات باللغة الفرنسية: "طه عبد الرحمن على خطى فلاسفة الغرب الإسلامي" لشكري ميمون[41]، "الفكر العربي المعاصر" لمحمد أوريا، ودرس فيها نماذج أربع منها طه عبد الرحمن[42].

فجل هذه المقالات هي لباحثين عرب جلهم مغاربة يكتبون باللغة الإنجليزية أو الفرنسية، وليست لباحثين غربيين، ومرد ذلك كما ذكرنا آنفا هو غياب ترجمة كتابات طه عبد

Philosophy of Taha Abderrahmane," in **Islam in International Affairs**: **Politics and Paradigms**, eds. Deina Abdel kader, Raffaele Mauriello, and Nassef Manabilang Adiong (Routledge, Wordling beyond the West book series, 2017) pp. 30.

39 - Monir Birouk, **Taha Abderrahman's Moral and Spiritual Foundations of Dialogue**, Global Media Journal: Canadian Edition; 2016, Vol. 9 Issue 2, p. 115.

40 - Bevers, Michael, **Taha Abderrahman's Ethical Dialogue with the West**, Global Media Journal: Canadian Edition; 2016, Vol. 9 Issue 2, p.121.

41 - Chokri Mimouni, **Taha Abderrahman dans la lignée des philosophes de l'Occident Musulman**, Global Media Journal: Canadian Edition. 2016, Vol. 9 Issue 2, p27-39. 13p.

42 - Mohamed Ourya, **La pensée arabe actuelle entre tradition et modernité", Pensée Religieuse et Philosophique Arabe**, Octobre 2016. https://goo.gl/MUfwo8

الرحمن، ووعورة كتابته العربية، الأمر الذي يجعل عسيرا على الباحث الغربي المطلع على العربية الغوص في مضامين كتاباته.

ثالثا– النظرية الائتمانية وتجلياتها في العمران المعرفي: الفلسفة السياسية أنموذجا

1– النظرية الائتمانية: معالم وتجليات

نظّر طه عبد الرحمن في آخر مؤلفاته "روح الدين" و"دين الحياء" للإنسان الائتماني، منطلقا في تفلسفه من الآيات القرآنية، ومرتكزا على تعدد العوالم بين عالم الملك وعالم الملكوت، ومستندا إلى تركيبية تكوين الإنسان من جسد وروح، ومفلسفا مفهوم الميثاق بين الله والإنسان في عالم الذر، ويجمع الميثاق بين الإشهاد والائتمان؛ فهناك:

ميثاق الإشهاد؛ أي أن يشهد الإنسان لله بربوبيته لما تجلى له بأسمائه الحسنى، وقد استقى طه عبد الرحمن هذا المعنى من قوله عز وجل: "**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا ۛ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ** (172)" [سورة الأعراف] وهذه الآية الكريمة هي مستند طه عبد الرحمن في بناء النظرية الميثاقية.

ميثاق الائتمان؛ الذي حمل الإنسان بموجبه أمانة القيم التي تجلت بها هذه الأسماء، ويتأسس منظوره هنا على آية الأمانة "**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ ۖ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا**" [الأحزاب:72].

وانطلاقا من هذا المنظور يسأل طه عبد الرحمن الإنسان: هل أوفى بالميثاق الذي عاهد به الله حتى لا يقع في التنازع والتقاتل؟ فينقلب التواثق بين الناس من تواثق مدني إلى تواثق روحي يتأسس على علاقة الإنسان بخالقه وشهادته له بالربوبية (ميثاق الإشهاد) ويكون هذا الميثاق هو الضابط لعلاقات المؤمنين مع بعضهم وخالقهم.

ونظرا لغياب "الأمانة" في الاجتماع الإنساني، يصف طه عبد الرحمن حالة الإنسان المعاصر اليوم بحالة "الاختيان"؛ أي خيانة الأمانة، ويرى ضرورة إرجاعه إلى حالة "الائتمان"، عن طريق ما أسماه ب "الفقه الائتماني"[43].

ويتأسس مفهوم الائتمان عنده على مفهوم **الإيداع** –من الوديعة، بحيث يكون كل ما خلق الله جل جلاله، من أجل الإنسان هو عبارة عن ودائع أودعها إياه، يتملكها كيف يشاء، ويتحقق بها كيف يشاء، شريطة أن يصون حقوقها[44].

كما يقوم هذا الائتمان على مفهوم "**الاتصال الروحي**"، بحيث يجعل ظاهر الصلة بالإنسان يزدوج بباطن الصلة بالله، وهذا الاتصال هو الذي يمكنه من دفع الاستعباد الخفي،[45] فيمكن القول إن:

معادلة الائتمان = إيداع إلهي + اتصال روحي

2- المنظور الائتماني مدخلا لفهم العلاقة بين الدين والسياسة[46]

يعد كتاب "روح الدين" تطبيقا للنظرية الائتمانية في المسألة السياسية؛ حيث أعلن في مقدمته أنه سيعالج إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة وفق مقاربة جديدة، مختلفة عن مقاربة الإسلاميين والعلمانيين بشتى طوائفهما، ووسمها بأنها **مقاربة روحية**[47].

---

[43] طه عبد الرحمن، **دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني**، ج1: أصول النظر الائتماني، (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2017).

[44] طه عبد الرحمن، **روح الدين: من ضيق العَلمانية إلى سَعة الائتمانية**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 2012)، ص474.

[45] لمزيد من التفصيل ينظر: **المرجع السابق**، ص474 وما بعدها.

[46] لمزيد من التفصيل يرجى الاطلاع على سلسلة دراسات أنجزتها بموقع منتدى العلاقات العربية والدولية موسومة ب"**إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في فكر طه عبد الرحمن**" في ثلاثة أجزاء، بدءا من تاريخ 26 أكتوبر 2014، https://is.gd/GXkblA

[47] طه عبد الرحمن، **روح الدين: من ضيق العَلمانية إلى سَعة الائتمانية**، مرجع سابق، ص13.

وتنطلق جل الأطروحات الإسلامية والعلمانية من أن المجال الديني غير المجال السياسي، وهو ما يمكن تسميته بـ"التعدّد المجالي"، لكن مقاربة طه عبد الرحمن تجاوزية في هذا البعد، حيث يرى بأن "الدين والسياسة لا يشكلان مجالين مستقلين من مجالات الحياة الإنسانية المعلومة، وإنما هما طريقان متقابلان للفاعلية الإنسانية يتوصل بهما إلى تحقيق أغراض كل واحد من مجالات الحياة تحقيقا يأخذ بعين الاعتبار العلاقة بين العالمين؛ المرئي والغيبي"[48]، بحيث إن الدين يعمل على تنزيل قيم العالم الغيبي إلى العالم المرئي "التشهيد"، بينما تعمل السياسة على رفع العالم المرئي إلى آفاق "العالم الغيبي" وهو ما أسماه ب "التغييب". وهذا التصور للدين والسياسة باعتبارهما طريقين متقابلين، لا مجالين مستقلين، يتفق مع استعمالات متداولة لهذين اللفظين في اللسان العربي، كما يقول طه عبد الرحمن.

وانطلاقا من هذا المنظور انتقد التصور العلماني والإسلامي؛ ويرى طه عبد الرحمن أن التسمية الصحيحة لمبدأ الفصل بين الدين والسياسة ليست "العِلمانية" ولا "العَلمانية"، وإنما هي "مبدأ الدنيوية"، أو "الدُّنيانية"، إذ يقضي بالتعلق بالدنيا والاهتمام بها وحدها دون الاهتمام بالآخرة"[49]، ثم ما لبث طه عبد الرحمن أن طور استعمال مصطلح "الدنيانية" في "*بؤس الدهرانية*" ورأى أنه فصل للدين عن قطاعات الحياة؛ فالتفكير في الدنيا ينبغي أن يستقطب كل اهتمام الحداثي، ولا يهمه أمر الآخرة؛ بينما الاهتمام بالدنيا، بالنسبة للمسلم، هو مطية للاهتمام بالآخرة، بل إن اهتمامه بالآخرة هو خادم لحياته الدنيوية[50]، وإذ ذاك، تتعدد صور الدنيانية بتعدد هذه الفصول، فتكون "العَلمانية" (بفتح العين)، مثلا، هي الصورة الدنيانية التي اختصت بفصل السياسة عن الدين، و"العِلمانية" (بكسر العين) هي الصورة الدنيانية التي اختصت بفصل العلم عن الدين[51]،

---

[48] يستعمل طه التسيد في مقابل التعبد، وهو مشتق من السيد، ووضع في المقابلة لشيوع استعماله في مقابل العبد.

[49] طه عبد الرحمن، **الحوار أفقا للفكر**، مرجع سابق، ص98.

[50] **المرجع السابق**، ص99.

[51] – طه عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2014)، ص11.

فحسب اصطلاح طه، فإن "الدنيانية" أعم من العَلمانية، فكل عَلمانية دنيانية وليس العكس.

كما انتقد تصور الإسلاميين لإشكالية الدين والسياسة، وعدم تمكنهم من أدوات البناء المنطقي والنظري، إذ لم يستطيعوا القيام بنقد المفاهيم المنقولة عن العلماني أو تحديد الخصائص الإجرائية لاستعمالاتها، فضلا عن إبداع مفاهيم جديدة تتجاوز المفاهيم المنقولة، لذلك قاموا بمحاكاة العلمانيين في اصطلاحاتهم وتصوراتهم كيف اتفق، لدفع تهمة جمود الفكر والتخلف عن العصر مما اضطرهم إلى التقية بالجمع بين القديم والحديث جمعا مشوها[52].

وتجدر الإشارة إلى أن طه عبد الرحمن بدأ نقده للتوجهات الإسلامية في العمل السياسي في بواكير كتبه "*العمل الديني وتجديد العقل*" رغبة منه في توجيه مسار "اليقظة الدينية" أو ما يسمى ب "الصحوة الإسلامية"، وحينها أسس دعائم مشروع التزكية بالجمع بين التجربة الإيمانية الحية والاستناد على المناهج العقلية والمعايير العلمية، ثم ما لبث أن وجه سهام النقد لحركة "تسييس الدين" بتعبيره في كتابه "*سؤال الأخلاق*"[53]، حيث رأى أن "تسييسَ الدين" مقاربٌ لمقتضى الثقافات الأجنبية العلمانية، لأنه يقتل في النفس القيم التي ترفع الهمة ويستبدل مكانها قيما مادية لا مطمع في الآخرة من ورائها، وفي هذه المرحلة، أي قبل أكثر من اثني عشرة سنة من تأليف كتاب "*روح الدين*"، أقر طه بأن اتجاه "تسييس الدين" يُضَيِّقُ أفقَ دعوة الإحياء الإسلامي بما لا مزيد عليه، إن لم يخرج بها إلى نقيض مقصودها، ليقرر وقتها أن السياسة التي يجوز أن توافق الدين لا تكون إلا **السياسة الأخلاقية** لإصلاح فئات المجتمع، وليست السياسة اللا أخلاقية لحيازة السلطة[54].

---

[52] طه عبد الرحمن، **روح الدين: من ضيق العَلمانية إلى سَعة الائتمانية**، مرجع سابق، ص326.

[53] طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص78.

[54] **المرجع السابق**، ص79.

3- المقاربة التزكوية والخروج من التسيد/التسلط:

يرى طه عبد الرحمن أن "العمل التزكوي" يعد الآلية الأنجع للخروج من التسلط، نظرا لأن الباعث الدفين الذي يحرك الفاعل السياسي؛ سواء العلماني أو الإسلامي في كل نشاطه ونضاله، حسب رأيه، هو "طلب التسيد على الناس" والذي سماه المتقدمون "حب الرئاسة"، وسماه المحدثون "حب السلطة"، فكل فاعل سياسي هو مشروع تسيُّدي[55]، كما يرى طه عبد الرحمن.

لذلك يلزم تفكيك التسلط، وتنقسم طرق مجابهته إلى طرق "قولية" وطرق "عملية"؛ ولما كان الطريق القولي غير ناجع، فإن البديل الذي يقترحه طه يتحقق **بالتزكية الروحية،** أو "العمل التزكوي"، وهو الاجتهاد في التعبد لله بالقدر الذي يتوصل به إلى تخليص الإنسان من مختلف أشكال الاستعباد.[56]

وتتلخص خصائص "**العمل التزكوي**"[57] في أنه:

- "عمل **جذري**"، فهو يتجاوز السطح إلى العمق، ويتجاوز باطن الفرد إلى باطن باطنه؛
- عمل **كلي** لا جزئي، إذ يتسع ليشمل ذات الفرد كاملة غير منقوصة، فيجعلها تتداعى باليقظة والشعور؛
- عمل **تحويلي** لا تغييري إذ يسعى إلى أن يحصل التبدل إلى الأحسن في الجوانب الجوهرية للسلوك البشري، فهو يرتقي بالفرد من حال إلى حال؛
- عمل "**تثويري** لا تطويري"، إذ يقلب سلوكه رأسا على عقب؛

---

[55] طه عبد الرحمن، **روح الدين: من ضيق العَلمانية إلى سَعة الائتمانية**، مرجع سابق، 239.

[56] - طه عبد الرحمن، **سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 2012)، ص160.

[57] - لمزيد من التفصيل ينظر: **المرجع السابق**، ص159.

- عمل "**متصل** لا منقطع" فليست له مدة زمنية محددة، فهو دائم بدوام الحياة، فالأصل في هذا العمل أن يصير صبغة للفرد لا تزول عنه[58]؛
- عمل "**تدرجي** لا طَفري"، إذ يبدأ تكليف الفرد بالقدر الذي تطيقه نفسه هذا إذا استأنست نفسه انتقل به إلى تعبدات أخرى حتى يرتقي درجة أعلى في مفارقة شهواته ورذائله؛
- عمل "**سِلمي** لا عُنفي" فهو لا يقهر الفرد بالقوة ولا يرغمه على ممارسة معينة، فالأصل فيه إرادة الفرد الدخول فيه عن طواعية.[59]

وبفضل اجتماع هذه الخواص السبع يصبح العمل التزكوي، كما يقول طه، قادرا على انتزاع حب التسيد من **قلب الفرد**، ويثبت في قلبه حب التعبد الذي يتوسل بالتدين، فهو، أي العمل التزكوي، يورث "حب التعبد" و"حب الإيمان" و"وازع الحياء". ثم يتوغل طه عبد الرحمن في المعاني الصوفية للعمل التزكوي، معتمدا في ذلك على كثير من مقالات "أهل التزكية"، ومستدلا بمقالات "ابن عربي"، فجعل العمل التزكوي ضربا من أضرب الاتصال بين المرئي والغيبي، وذلك بالشهود بعين الروح، مع نقد "للحلول والاتحاد" لأنها تقتضي "التحيز"[60].

ومن ثمّ؛ فإن طه عبد الرحمن عمل على تأصيل أسس تصور بديل عن التصورات العلمانية والإسلامية، ذلكم أنه وإن اختلفت نظرة العلمانيين والإسلاميين لطبيعة العلاقة بين الدين والسياسة، فإن آفتهما معا، حسب تصوره، خلوهما من "**العمل التزكوي**"، وهذه التزكية قائمة أساسا على ميثاق الأمانة، ومن هذه اللفظة جاء اشتقاق مفهوم "**الائتمان**"، إذ أن الله عرض الأمانة على المخلوقات فأبت واختارها الإنسان، لذلك يرى أن الفطرة، وهي ركيزة التزكية، تقوم على مبدأ "الاختيار" و"تحمل الأمانة".

---

[58] طه عبد الرحمن، **روح الدين: من ضيق العَلمانية إلى سَعة الائتمانية**، مرجع سابق، 264 وما وراءها.

[59] **المرجع السابق**، 267-268. أيضا، طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص 160: 164.

[60] طه عبد الرحمن، **روح الدين: من ضيق العَلمانية إلى سَعة الائتمانية**، مرجع سابق، ص276 :284.

وعليه؛ فإن طبيعة مقاربة طه عبد الرحمن بين الدين والسياسة ائتمانية؛ إذ تروم بناء مجتمعات الأمانة أو الإنسان الأمين، ومدخل هذه المقاربة روحي، ومن خصائص الروحي في تصور طه عبد الرحمن التفكر في العوالم، فهي مقاربة تتذكر العوالم الغيبية ولا تنساها، فإذا كانت الدعوى العلمانية تقول بالتضاد أو التباين بين الديني والسياسي، والدعوى الإسلامية تقول بالتداخل أو التماثل بين الديني والسياسة، فإن تصور طه، والمتمثل في الدعوى الائتمانية، يقول بوجود أصل واحد لا ثاني له وهو "**الأمانة**"، حيث أرجع الأمور إلى ما قبل التفريق أصلا وهو ما يسميه برتبة "**الوحدة الأصلية**" التي منشؤها العالم الغيبي، وتتمثل في الأمانة التي تحمَّلها الإنسان ب "اختيار" منه، فلا تعارض بين التدبير والتعبد، بل إن التدبير مجاله العالم المرئي، والتعبد مجاله العالم الغيبي، فلا فصل ولا وصل بين "التعبد" و"التدبير" في **الأمانة**، وهذه الأمانة **وديعة** عند الإنسان ولحفظها فهو **متصل** بمودعها وهو الله. لذلك قام التصور الائتماني على مبدأي "الإيداع الإلهي" للأمانة و"الاتصال الروحي" من أجل الحفاظ عليها، وهذا التصور هو الذي سيوسع آفاق الوجود الإنساني التي تضيقها المبادئ العلمانية والديانية، حسب رأي طه عبد الرحمن.

4- المقاربة الائتمانية للمسألة السياسية وإشكالية التلقي:

أ- وقفات مع المقاربة الائتمانية:

الناظر لقراءة طه عبد الرحمن لإشكالية الديني والسياسي يجد أنها تنطلق من رؤيته الفلسفية وتحيزه الروحي؛ حيث إن واجب الفيلسوف، كما يتصوره طه، عدم الاهتمام بالخوض في الواقع بقدر ما يهتم بما ينبغي أن يكون عليه هذا الواقع؛ وهنا يكمن الفرق بينه وبين السياسي في نظره: فالفيلسوف يتطلع إلى أن تصير الأشياء إلى ما هو أفضل، وينظر إلى **المثال** الذي ينبغي أن ترتقي إليه، في حين أن السياسي يرى الأشياء كما هي وينظر إلى الواقع، باحثا عن كيفية الاستفادة من ظروفه[61].

لكن الخروج من الإشكال بهذا التصور لوظيفة الفيلسوف، يظل قاصرا حين يكون الموضوع يشترك فيه التجريد بالتجسيد، بل إن طه عاتب "أهل التحكيم"، أي القائلون بالحاكمية، أن مقاربتهم كانت تجريدية لا تجسيدية، وتصوره وإن قارب التجسيد في شكل العمل

---

[61] طه عبد الرحمن، **الحوار أفقا للفكر**، مرجع سابق، ص49.

التزكوي الذي يوجه التدبير الفردي بالتركيز على الإنسان، إلا أنه غير كافٍ نظرا لطبيعة التدبير السياسي في الواقع المعاصر، فهو، بتصوره البديل، قد يفهم منه أنه **يفترض واقعا جديدا** يكون فيه "الواقع الباطني" أو "الواقع الخفي" هو الأصل لا "الواقع الظاهري" أو "الواقع الجلي"، وهو محل النزاع والخلاف، لذلك كان تنظيره فيه تشويش من جهة تمثلاته في الحقل السياسي، إذ هو أقرب للانعزال عن السياسة بمعناها التدبيري الضيق، وإن ادعى الخوض فيها باسم "**التزكية**"، وليس حديثي هنا عن الإنسان وقابليته للائتمان، وإنما عن واقع يغدو فيه الائتماني عنصرا مكينا وفعّالا في التدبير بمختلف تجلياته.

كما يظَلّ الإشكال المتعلق بصعوبة التنزيل، والذي عمل طه على دحضه في خاتمته، قائما، لأن التماسك المنطقي لا يلزم منه القوة المعرفية والنجاعة العملية، فعدم قوله بعدم التعارض بين الدين والسياسة على حد قوله، جعله يركز على الجانب التعبدي، أو على الجانب الديني، في حين أن عنصر "السياسي" بتطويره والارتقاء داخل النسق الجديد كان شبه غائب عن المعادلة، وإن ادعى طه إدراجه في التصور الائتماني فعلى أساس التدبير الفردي، لأن العمل التزكوي شأن فردي أساسا، لا جماعيا، وإن تعدى نفعه للجماعة على المدى المتوسط والبعيد.

ب- إشكالات التلقي بين الاحتفاء والازدراء

إن إشكالية بعض الدراسات التي تعالج قضايا كبرى يختلط فيها المعرفي بالمذهبي أنها تلقى احتفاء تجزيئيا، أو قل احتفاءً انتصاريًا؛ أي أن كل أيديولوجية تأخذ من الأطروحة الفكرية ما يدعم أساسها الفكري وما يقوض مخالفها.

فإذا كان الخلاف عربيا في إشكالية تحديد معالم العلاقة بين الدين والسياسة قائمًا بين اتجاهين، وهما: الاتجاه العلماني والاتجاه الإسلامي، فإن الاحتفاء بالكتاب، في كثير منه، تميزَ بالاحتفاء التجزيئي؛ إذ همّ العلماني، ومن يقترب منه، على الاحتفاء بالكتاب في نقده لتصور الإسلاميين، كما احتفى الإسلامي، ومن حذا حذوه، بالكتاب لانتقاده للعلمانيين.

وعكس الاحتفاء سنجد ازدراء ملحوظا للكتاب من بعض التوجهات لنفس السبب؛ إذ نجد مثلا بعض الإسلاميين ازدرى الكتاب وهون شأنه لنقده أطروحة "الإسلام السياسي"،

والعكس صحيح، وسنضرب نماذج على الاحتفاء والازدراء ليتبين المقصود، وتتجلى إشكالية التلقي.

وتجدر الإشارة إلى أننا إن كنا في مبحث سابق أشرنا إلى ضمور الدراسات المشرقية لفكر طه عبد الرحمن، فإننا سنجد بالمقابل أن "*روح الدين*" عرف نقاشا مشرقيا واسعا، بسبب خوضه في نقاشات المذاهب العلمانية والحركية الإسلامية، ولا يخفى أن هذه الإشكالية من القضايا الحساسة التي تثير أية إيديولوجيا تتحسس من أي نقد أو تقويم.

- **رضوان السيد والاحتفاء بنقد الإسلام السياسي**[62]:

إن المتأمل في النقاشات التي تلت "*روح الدين*"، على ضعفها بالمقارنة مع حجم الكتاب، سيجد اختلافا ملحوظا في تقييم النظرية الائتمانية في تطبيقها السياسي، ففور صدور الكتاب، كان هناك احتفاء خاص بالكتاب من رضوان السيد الذي كتب فيه أكثر من دراسة تنويهية في عدد من المجلات العربية، إذ عمل على تلخيصه وتقريب مضامينه، ووسمه ب "الكتاب الرائع" و"المهم" و"العظيم"، وقال عنه أيضا: " لقد أذهلتْني مقاربة الأستاذ طه عبد الرحمن النقدية والتي مضت إلى أبعادٍ ما بلغها أحدٌ من قبل".

هذه العبارات وغيرها تفيد أن تلقي رضوان السيد كان تلقيا إيجابيا وتنويهيًا واحتفائيًا، إذ أعجب بأطروحة الكتاب، وإن ناقشه جزئيا في بعض القضايا المتعلقة بالولاية، إلا أنها تظل قضايا جزئية لا تشوش على أطروحة الكتاب المركزية.

وهنا نتساءل هل كان تلقي رضوان السيد مجرد احتفاء؟

---

[62] سنرتكز في هذا المقام على ما جاء في مقالات ثلاث:

- **الدولة والدين في أزمنة التغيير: المنظور النهضوي ومتطلباته**، رضوان السيد، مجلة التفاهم، ع38، 1433هـ/2012م.
- **طه عبد الرحمن في "روح الدين" وحماية الدين من "الإسلام السياسي" في أزمنة التغيير**، رضوان السيد، (جريدة الحياة، الجمعة 20 يوليو 2012)، https://is.gd/skA7aG
- **"روح الدين" لطه عبد الرحمن والقراءة الأخرى.. العلائق وإشكالياتها بين الدين والشأن العام**، (جريدة الشرق الأوسط، العدد 12334، 4 سبتمبر 2012)، https://is.gd/gOaap1

وإذا كان طه عبد الرحمن انتقد في كتابه العلمانيين والديانيين، فلأي فريق انتصر رضوان السيد في احتفائه؟

إذا جمعنا أقوال رضوان السيد سنلحظ أن كفة اهتمامه تميل دوما لبيان قوة الكتاب في نقده ل "الإسلام السياسي"، مع إشارته الطفيفة لنقده العلمانيين، إلا أن نصيب الإسلام السياسي حاز حصة الأسد من حجم مقالاته؛ إذ رأى أن فائدة الكتاب تكمن في إعادة تصحيح تصور الدين وأخلاقياته، بحيث "تعود السلاسة ويعود التواصل في الداخل الفردي الإنساني، وعلى مستوى الجماعات والعالم. أمّا على مستوى الدولة فإنّ نظرية التسيّد وممارساته تنكسر من طريق أخلاقيات الدين [...]"، ليتساءل بعد ذلك: "**ما هو الضمان في حالة انطلاق التأثير الديني في الشأن العامّ، والتنكّر للعلمانية الفاصلة، أن لا يتحول هذا التأثير إلى استيلائية من نوع ما؟ الضمان هو في الائتمانية، أو مجتمعات الثقة والطمأنينة التي يحدثها الدين المستند إلى الفكرة، والمسلّم بالولاية العليا لله عزّ وجلّ. وهذا أمر جيد، وقد تتطور آليات داخلية/ اجتماعية للتصحيح والتسديد ما دام الانفصال قد انتهى والتواصل داخل الفرد والجماعة قد اكتمل.**

ثم يقول: "ولدينا اليوم تحدّي «الإسلام السياسي» الذي يحوّل الدين إلى أداة سلطوية، لا تقلّ هولا في مآلاتها على الدين والمجتمع من الانفصالية التسيّدية العلمانية: فهل ينجح المتدينون الحزبيون الجدد في النجاة من التربّب والتفرد بالالتزام الأخلاقي؟ «والله غالب على أمره، ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون»"[63].

فهنا ختم مقالته بتهويل مشروع الإسلام السياسي مع الإشارة للتسيد العلماني، وقال بنحو هذا في مقالته في "*التفاهم*"، إذ ذكر فيها أن طه عبد الرحمن يخشى من **العلمانية لأنها تُخرج الدين وأخلاقَه وتأثيراته ليس من الدولة فقط؛ بل ومن المجتمع أيضاً. ثم قال: "ولستُ أدري كيف يكونُ ذلك ممكناً ما دام الدين، وما دامت منظومته القيمية مُدخلةً في سَمْت الأفراد والجماعات والمجتمعات، وكانت وستظلُّ مؤثّرةً بطرائق مباشرة وغير مباشرة في اجتماعنا الإنساني والدولي، ولا خوف عليها من العلمانية وسواها**

[63] رضوان السيد، **"روح الدين" لطه عبد الرحمن والقراءة الأخرى.. العلائق وإشكالياتها بين الدين والشأن العام**، مرجع سابق.

من الدهريات، إلاّ إذا سلكْنا مع الدين والمجتمع المسلكَ أو المسالك التي ينتهجها الإسلاميون، فلنخرُجْ من الإسلام السياسي، لتبقى لإسلامنا سكينته ووحدتُه ووظائفه الشعائرية والقيمية، فيبقى له سوادُهُ الأعظم، بحسب تعبير الإمام أبي حنيفة. أمّا مثقفونا الذين يخشون من الإسلام، فقد قضَوا العقود الخمسة الأخيرة وهم يحاولون تحريرنا من الإسلام أو تحريرَ الإسلام منا"[64].

لكن ما يلبث الأستاذ رضوان السيد أن يشخصن الأفكار، ويذكر أسماء كبار أعلام الحركيين سواء من أهل الفكر أو السياسة من أجل محاكمتهم بمقتضى ما قاله طه عبد الرحمن قائلا: "فيا أيها الأستاذ الكبير: لو أنّ محمد مرسي أو الغنوشي أو بنكيران أو البشير..الخ قالوا لنا إنهم آتون للتدبير بمقتضى الأخلاق التزكوية التي أورثهم إياها التريُّض بقيم الإسلام، فهل يكون علينا القول بولايتهم؟! لا سلطة ولا تدبير في الشأن العامّ إلاّ لجماعة المسلمين. أمّا الدين وشريعته وأعرافه المستقرة فهي أمانةٌ لدى المجتمع نفسِه، والشريعةُ مطبَّقةٌ بحذافيرها من خلال دخلنة المجتمع لتعبدياتها وحسبياتها، **ولا نحتاج –نحن أمة محمد– إلى هذا أو ذاك ليفرض علينا تطبيقها!**"

ورضوان السيد في تقريره هذا يشير إلى مشروع "تطبيق الشريعة" الذي يعتبر أحد الأركان المؤسسة لفكر الإسلام السياسي في المرحلة الراهنة، لكن ما يلبث رضوان السيد أن يخرج عن معادلته المتكافئة في حديثه عن العلمانيين والإسلاميين على حد سواء ليتوقف عند شخصنة الأفكار، ثم التصريح أن الخطر آت من الإسلام السياسي لا الفكر العلماني في تصريح واضح ختم به مقالته: "**لا خطر على الدين من العلمانية والعلمانيين وسائر المتدهّرين الآن. وإنما الخطر من هذا التسييس للدين، والذي صارت له أحزابٌ اخترعت نظريات طويلة وعريضة طوال العقود الماضية، وكسبت جمهوراً عريضاً من طريق المعارضة لأنظمة التسيُّد الخالدة. وها هي تبرز في أزمنة الثورات، وتكسب أصوات الجمهور، وتُمعنُ في استخدام الدين بشعاراتٍ مُوهمة وشعبوية. فالذين عندها**

[64] رضوان السيد، **الدولة والدين في أزمنة التغيير: المنظور النهضوي ومتطلباته**، مرجع سابق.

أيديولوجيا والمرشد قائمٌ على هذه الأيديولوجيا. وهذا خَطَلٌ يتهدد الدين ووحدة المجتمعات بأشدّ الأخطار"[65].

فهذا ضرب من الاحتفاء التجزيئي بأطروحة طه عبد الرحمن، وهو احتفاء له وجاهته، لأنه يدعم نقد "الإسلام الحركي" و"السياسي"، وبالمقابل يبخس نقد "العلماني" كما جاء في الكتاب، وليس هذا مجالا لمحاكمة النيات، إذ الاستدلال على الفكر مرغوب، وكل امرئ يرغب أن يدعم مذهبه بالأدلة التي تقويه، كما ليس مطلوبا الاتفاق الكلي مع أطروحة طه عبد الرحمن، لكن هذا يكشف فقط عن بعض معالم التلقي التجزيئي لأطروحة الكتاب.

- **الشنقيطي وآفة الازدراء:**

أفرد محمد المختار الشنقيطي مجموعة من المقالات المختصرة عن كتاب "الدولة المستحيلة" لوائل حلاق، وفي خضم هذا النقاش ربط بشكل فجّ بين أطروحتي وائل حلاق وطه عبد الرحمن؛ مبينا أن كتاب وائل حلاق "يختزل رسالة الإسلام ودوره في مستقبل البشرية، **في دروشة أبي حامد الغزالي من الأقدمين، وطه عبد الرحمن من المعاصرين"**، ومعتبرا أن الغزالي وطه عبد الرحمن عاشا مرحلتين حرجتين، "وأن كلا منهما **انسحب من التدافع الذي يوجبه القرآن، ويقتضيه الواجب الأخلاقي، واستغرق في عالمه الذهني وتجريداته الروحية، وكأن الأمة التي يذبحها عدوُّها من الوريد إلى الوريد لا تعنيه في شيء**".

ويرى الشنقيطي أن طه يقف على الحياد في المعركة الدائرة بين الحكام المتحكمين في رقاب الشعوب ومعارضيهم من الساعين لتحريرها، ويعتبر الطرفين ساعييْن إلى "التسيُّد" والحكم بالقهر، في سلبية أخلاقية كاملة، لكن باسم الأخلاق! [...]" ويرى أن مشكلة طه عبد

[65] رضوان السيد، **طه عبد الرحمن في "روح الدين" وحماية الدين من "الإسلام السياسي" في أزمنة التغيير**، مرجع سابق.

الرحمن تكمن في اندراجه ضمن ثقافة دينية مغشوشة، منبتّة عن النبع القرآني والمنهاج النبوي، وهي ثقافة الدروشة والخمول الموروثة من الرهبنة المسيحية والبوذية."[66]

إن إشكالية مثل هذه التصورات لا تنحصر فقط في الرؤية العدمية للأطروحة الفكرية المخالفة[67]، لكن الإشكال يكمن في أن هناك فرقا بين المساءلة العملية للأطروحة وبين اعتبار أن الفلسفة السياسية يجب أن تكون عملية بالضرورة؛ إذ إن كتاب طه عبد الرحمن هو نقد معرفي إبستمولوجي يناقش تراكما معرفيا في المسألة، وهذا التراكم له آثار عملية وجب تقويمها وتصحيحها، فالأطروحة وإن بدت طوباوية في بعض جوانبها، إلا أنها تساءل النظري والعملي أيضا؛ فهل الحديث عن "الحاكمية" و"الولاية" و"التزكية" نقاش نظري؟!

إن كثيرا من القضايا المذكورة في الكتاب لها تمثلات على أرض الواقع، وإن كنا نختلف مع بعض ما جاء فيها لعلة الإغراق في التنظير، إلا أن المعرفة تقتضي بالضرورة فك الارتباط بين الأساس المعرفي للمسألة وتمثلاتها في الوقع؛ ففي حالتنا هناك تمثلات موجودة وهناك أساس فكري سابق، ولتقويم المشاريع السياسية في بعض "التمثلات/عالم الأعيان"؛ وجب مناقشة الأسس العلمية التي أنتجتها، أي "التصورات/عالم الأذهان"، ولا ريب أن هذا العمل لا يندرج حصرا في التدبير السياسي، وإنما هو نقاش رصين في الفلسفة السياسية، حتى إن طه عبد الرحمن يرى كتاباته تندرج ضمن فلسفة الدين، لذلك فإن التهوين من شأن النظري وتهويل الواقعي هو محل النزاع.[68]

إن مشكلة التيار الإسلامي عموما تضخيم الإصلاح السياسي وتبخيس الإصلاح الثقافي، كالذي نهض به طه عبد الرحمن وغيره من أهل الفكر؛ واعتبار التدبير السياسي

---

[66] محمد مختار الشنقيطي: أوراق الربيع (16) **الدولة العلمانية المستحيلة** (د) مدونات الجزيرة، https://goo.gl/6e9zTB

[67] علما أني لست في هذا المقام للدفاع عن روح الدين ولا عن أطروحة الكتاب، وإنما فقط محاولة مساءلة التلقي ومعرفة أسبابه ومنهجه لنرى دوافعه وآلياته، وسبق وأثرت نحو أسئلة الشنقيطي في سلسلة مقالات أنجزتها عن روح الدين بمنتدى العلاقات العربية والدولية، وتساءلت عن نجاعة الأطروحة عمليا؟

[68] ليس غرضي انتقاد كلام الشنقيطي فهو كلام ممزوج بالعاطفة، وطبيعة المقام الذي نشر فيه يسمح ربما بهذا النوع من اللغة التي تقل فيها العلمية، ويكثر فيها حس الانتصار للأيديولوجيا.

هو أصل الإصلاح، وأن ما ارتبط به من قضايا يجب أن يكون تدبيريا، وهذه مفارقة غريبة، إذ الكتابة في "السياسة" لا تستلزم أن تكون "عملية" "تدبيرية" "براغماتية"، وإنما تختلف بحسب المقاربة والحقل المعرفي، ولما كان طه ينتمي لحقل "الفلسفة"، فإن كتابته اصطبغت بالفلسفة، وإن خاضت في قضايا التدبير السياسي.

كما أن الإصلاح السياسي لا تكون له نجاعة معرفية إلا إذا تأطر بنسق ثقافي، والثقافة تتمثل واقعيا عن طريق السياسة، فهي علاقة تأثير وتأثر متبادلة، لكن يظل المدخل الثقافي مدخلا تصحيحيا وتقويميا للمسار السياسي، أما الاستغراق في الحركية السياسية ففقر معرفي يصيّر الثقافة فقه تسويغ لا فقه تقويم.

لذلك فإن آفة التيارات المؤدلجة شخصنة الخلاف والميل للجهة التي تفيد في ضرب الخصم الإيديولوجي، فتكون الاستفادة من باب تدعيم الرأي أساسا لا تصويبه أو تقويمه، وهذا ما ناله كتاب "روح الدين"؛ إذ كان التلقي تجزيئيا سواء في شق "الاحتفاء" أو "الازدراء"، لأنه مسبوق بهاجس الانتصار والغلبة للرأي ونقد المخالف، الأمر الذي يجعلنا نسائل فعل "التلقي" نفسه في علاقته بـ"الأطروحة الأصل".

خاتمة

إن استعادة التفلسف مشروع يحتاج إلى استئناف من مختلف التيارات الفكرية، حيث نحتاج إلى "فلسفة" مسؤولة تعي تحديات العصر وفق روح الدين، فليست الفلسفة انفصالا عن الدين– كما تبين من اشتغال طه عبد الرحمن– بل هي حكمة تستمد وجودها من مصادر كثيرة على رأسها الحكمة الدينية وتستمر بالحكمة الإنسانية الساعية إلى تدبير قضايا البشرية لترقى بها نحو "التأنس" وتنأى بها عن "التوحش".

إن جرأة طه عبد الرحمن المعرفية تتأتى من تصريحه بتحيزه الروحي ومدده القرآني، في سياقٍ رسخ لفصل الفلسفة عن الدين، وروج لـ"خصوصية فلسفية غربية" باسم الكونية. إن المطلع لخريطة مؤلفات طه عبد الرحمن سيتبين له أن التمكن من ناصية الفلسفة الغربية والتدعم بالرؤية القرآنية هو الذي مكنه من استيعاب معرفي مكنه من خوض القضايا الفكرية المعاصرة من منظور جديد يدخل الدين إلى ساحة المعرفة والحكمة، ويجعله أساسا لبناء الإنسان الأمين ومجتمعات الثقة.

إن اشتغال طه عبد الرحمن دليل على عدم التعارض بين "الفلسفة" و"الدين"، إذ تبين، من خلال مشروعه الفكري، أن النظر الفسيح في "القرآن" يمد الفيلسوف بزاد معرفي "متعال"، وإذا كان الغرض من المعارف خدمة الإنسان والكون، فإن الاشتغال الفلسفي المسؤول جعل النقاش المعرفي لصيقا بقضايا المجتمعات الإنسانية في اختلافها وتنوعها، مما نتج عنه "عمل" فكري وواقعي، ومن ثم؛ فإن التفلسف وفق منظور قرآني هو الذي جعل طه عبد الرحمن يبلور النظرية "الائتمانية" المرتكزة على تعدد أبعاد الوجود البشري مؤسسا بذلك لعمران معرفي أخلاقي متفرد.

وفي الختام، فإن المشروع الفكري لطه عبد الرحمن يحتاج إلى جهد تقريبي وتبسيطي لجمهور المثقفين، إضافة إلى ضرورة تتميم التأسيس المعرفي، حتى يكون مدخلا لتجديد العلوم الإسلامية والإنسانية لتتفاعل مع قضايا العصر وفق حكمة يتفاعل فيها روح الدين بعقل الإنسان وتغير السياق، عسانا نسهم في استئناف مسار "التفلسف" ليتفاعل مع المسائل المتجددة في كل عصر وحين خدمة للإنسان والعمران.

الفصل الثاني:

الفكر التأسيسي للسيد محمد نقيب "العطاس"[1]

يوسف راموس

مقدمة

يمكن تعريف التعليم بأنه السعي وراء المعرفة، والتي بدورها تصوغ تصوراتنا عن الذات والآخر. إذ تتشكّل هوياتنا عن طريق إدراكنا لأنفسنا وذواتنا في علاقتنا بغيرنا، وذلك عبر تدافع وجهات النظر المتعددة، وهذا يقود كلًا منا إلى خيارات مختلفة يمكن أن تتسبب في التوتر والصراع، أو حتى تفكك المجتمع نفسه. ربما يكون إذن تنظيم الهويّات - الذي يقوده تعليم ملائم - أمرًا مطلوبًا في هذه الحالة؛ لأن القوى المختلفة التي تتصارع فيما بينها على السلطة قد تتسبب في نهاية هذا المجتمع الذي يضمّها، ما لم تكن هنالك عملية مُحكمة لتشكيل هويّات متناغمة.

وقد حاول العديد من المفكرين الإسلاميين في العصر الحديث أن يصلوا إلى فهم ما تسبّب في تدهور الحضارة الإسلامية واستلابها، واتفقوا على أن التعليم –أي تحديدًا الطريقة التي ينتج بها المسلمون معارفهم، ويراكمونها، وينشرونها– هو السبب الأساسي لازدهار الحضارة الإسلامية، وأن إهمال التعليم بالتالي كان السبب الأساسي للانحدار.

[1] كُتب هذا النص خصيصًا لهذا الكتاب، وترجمه من الإنجليزية إلى العربية **أحمد جمال سعد الدين**.

لقد سيطرت الحضارة الغربية على عالم ينحو باتجاه العولمة باستمرار، وهو ما جعل المسلمين يتلقون المعارف بصورة أساسية -أو بالكامل- عبر نموذج فكري تعليمي ينتمي إلى علوم الحضارة الغربية، مما يعني بالضرورة تشكّل المسلمين عبر أنظمة تفكير وافدة.

وقد انقسم الباحثون الإسلاميون بشكل عام فيما يتعلق بحل هذه المعضلة إلى فريقين: أحدهما يشجّع عملية تطويع الإسلام للحداثة، ويمكن وصف أفراده بالليبراليين أو بالحداثيين؛ والفريق الآخر يحاول تطويع الحداثة للإسلام، وهم من يوصفون بالمحافظين أو التقليديين. هذا التصنيف جاء من الغرب بالدرجة الأولى، لكنه كان أحيانًا طريقة وصف الباحثين لأنفسهم. وسنجد أن بعض المسلمين تماهى مع مدرسة من هاتين أو الأخرى، فيما شعر بعضهم بالحيرة، أو تجاهلوا الجدل الدائر، ورفض البعض هذه الثنائية بالكامل.

وعلى سبيل المثال، ينصح سيد حسين نصر المسلمين بأن يبحثوا عن الفهم الحقيقي في التراث الثقافي الإسلامي:

"سواء كان الأمر متعلقًا بالفلسفة، أو بالعلم، أو الإبستمولوجيا (نظرية المعرفة)، أو بالأخلاق، أو بفلسفة اللغة، أو بالعلاقة بين المرء وربه، أو كان الأمر متعلقًا بالإرادة الحرة أو بالجبر أو بالسببية، أو أي تساؤلات فلسفية أخرى تناولها الفلاسفة الأوروبيون والأمريكان عبر القرون الأخيرة؛ فإن التراث الفكري الإسلامي يقدّم إجابات ذات صلاحية مستمرة"[2].

ويرى طارق رمضان من ناحية أخرى -وبوصفه "مسلمًا أوروبيًا"- أن هنالك فجوةً بين التراث التقليدي، وبين المدخل الإسلامي الحالي فيما يتعلق بالمواضيع التعليمية في الغرب، وهذا في تناقض واضح مع أنظمة المدارس العامة التي تشجّع التعبير والتفكير النقدي، والرؤية الذاتية:

---

[2] Syed Hossain Nasr, **A Young Muslim's Guide to Modern World**, Chicago: Kazi, 2003, p 84.

" [...] ما يُطلق عليه الآن "التعليم الإسلامي" مقيّد بعملية حفظ الذاكرة لآيات القرآن، ولسيرة النبيّ، ولقواعد خالية من أي بُعد روحي، وتحوّل تعلّم الطقوس إلى عملية ميكانيكية رتيبة قدّمت تعاليمَ منفصلةً تمامًا عن واقع الأمريكيين والأوروبيين"[3].

ويشجّع رمضان إصلاح نظم التعليم الإسلامية الحالية، لتواكب حاجات المسلمين الذين يعيشون في الغرب.

وربما تساعد أفكار سيد محمد نقيب العطاس، فيما يتعلّق بضرورة التأسيس لنظام تعليم إسلامي، على مَد طريق بين أفكار نصر التاريخية وطرح رمضان، وهي الأفكار التي سيجري عرضها في هذا الفصل، والمقارنة وتوضيح الفروق بينها وبين مشروع أسلمة المعرفة الذي كتب فيه ونَظّر له إسماعيل راجي الفاروقي، وعبد الحميد أبو سليمان، وضياء الدين سردار.

في أصول "أسلمة المعرفة": تفكيك العلمانية

نُشر كتاب *"الإسلام والعلمانية"* لسيد محمد نقيب العطاس في عام 1978، تلاه كتاب إسماعيل راجي "الفاروقي" *"أسلمة المعرفة: المشاكل، والمبادئ، والتطلعات"* في عام 1982، وكذلك كتاب *"أسلمة المعرفة: المبادئ العامة، وخطة العمل"* في عام 1989، والذي حرره عبد الحميد أبو سليمان، دون الإشارة –للغرابة– إلى عمل "العطاس" (وهو ما أثار حيرة "العطاس" نفسه). ثم نشر "العطاس" كتابه *"مقدمات نقدية في ماورائيات الإسلام"* عام 1993، وهو تطوير لأعماله الأولى.

في مقاله *"من أسلمة المعرفة إلى توحيد المعرفة" 2017*، استشهد ضياء الدين "سردار" بكل من "الفاروقي" و"العطاس"، إلا أنه نسب الفضل في صك مصطلح أسلمة المعرفة إلى "الفاروقي"، و*خطة عمل* أبي سليمان.

---

[3] Tariq Ramadan, **Western Muslims and the Future of Islam**, New York: Oxford University Press, 2005, p 125.

ويستطيع المرء عند قراءة أعمال السيد محمد نجيب "العطاس"، أن يميز بسهولة انغماس الرجل الشديد – عبر حياته التي امتدت إلى 85 عامًا – في قضايا المعرفة. فقد درس "العطاس" علومًا شتى بداية من علم اللاهوت، والفلسفة، إلى علوم اللغويات والأدب، وحتى العلوم الحربية[4].

وينتمي "العطاس" إلى أسرة ذات سمعة في منطقة الملايو، تعلّم هناك، وأمضى بعض الوقت في الجيش قبل أن يستكمل دراسته في بريطانيا، ويحصل على الزمالة البريطانية التي وفرت له مكانًا في العديد من المعاهد المحلية والعالمية المهتمة بالبحث والتعليم.

أتقن "العطاس" التعامل مع الأكاديميا الغربية الحديثة، لكنه أبقى على أولوية القرآن والحديث النبويّ كمقاييس للحقائق، وأصرَّ على أن المسلمين لن يستطيعوا تقييم أوضاع ماضيهم وحاضرهم تقييمًا نقديًا، إلا من خلال التبصّر مليًا وبجدية في تصوراتهم عن المعرفة، وتطوير تصوّر لما ينشدونه في مستقبلهم. لهذا لم يكن لديه شكٌّ في أن عملية تزييف المعرفة – أي الغزو المعرفي الذي قامت به المرجعيات الغربية، والتصورات العالمية غير الإسلامية – هي سبب إرباك العقل المسلم، وهو ارتباك محسوس في كل درجة من درجات حياته الفردية والاجتماعية، ورأى "العطاس" أن عملية التزييف هذه تتحدى تصور عالمية الإسلام نفسه[5]، خصوصًا الإيمان بأصالة الإسلام وبمرجعيته وما يتعلق بدوره في تلبية احتياج المجتمعات المسلمة[6].

---

[4] كتب وان موهد نور وان داود سيرة تفصيلية لحياة سيد محمد العطاس:، Wan Mohd. Nor Wan Daud, **The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas: An Exposition of The Original Concept of Islamization**, Kuala Lumpur: Institute of Islamic Thought and Civilization, 1998

[5] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, **Islam and Secularism**, Kuala Lumpur: ISTAC, 1993, p 133.

[6] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental**

عن اللغة والأسلمة وفك الارتباط بالغرب

مثلت كتابات "العطاس" رحلة كشف – شديدة التدقيق – للمبادئ الإسلامية والحضارة الغربية الإغريقية على قدم سواء، بداية من عام 1978 (ولاحقًا في عام 1993).

ويعتبر تحليل "العطاس" لدلالات ألفاظ المفاهيم في اللغة العربية واللغات الأخرى سمةً أساسية شديدة التميّز في كتاباته، وحجر أساس لمنهجه الجَدلي؛ إذ استطاع ربط المفاهيم المتداولة عالميًا بأصولها، وعند تطوير حُججه التعامل معها فلسفيًا ومعرفيًا.

وقد شدد "العطاس" على أهمية التعامل مع المفاهيم في سياق الحضارة المنتجة لها ولغتها الخاصة؛ وذلك لوجود معانٍ كامنة في الثقافة لا يمكن فصلها عن المفاهيم ذاتها. ولهذا كانت مجهوداته في تعريف المفاهيم عملية تتسم بالدقة الشديدة، تكررت في كل كتبه ومقالاته، بغض النظر عن موضوعها، سواء كان حول المعرفة، أو فلسفة المعنى، أو الأدب، أو السعادة، أو الحرية، أو العدل، أو الحقيقة، أو الواقع. وكلها مفاهيم مترابطة تكوّن أساسًا لأفكاره، فيما ساهم وضوحه في تعزيز تماسك جداله.

وساعد اهتمام "العطاس" باللغة على تدعيم التمييز الذي نهجه فكره بين النظم المنطقية في الحضارة الإسلامية والغربية على حد سواء، ففي كتابه عن العلمانية – على سبيل المثال – خصص "العطاس" فصلًا كاملًا للحديث عن دلالة لفظ "علمانية" في الغرب، وكيف يجب تلقيه في الرؤية العالمية الإسلامية[7].

وقد اتفق "الفاروقي" و"سردار" مع رؤية "العطاس" في مدى أهمية رسم الخطوط بدقة فيما يتعلق بالمفاهيم التي استخدمها علماء المصطلحات في تعاملهم مع منظومة التعليم الإسلامي. فكتب "سردار": "إن اللغة هي الأداة البارزة في الثقافة، وتملك اللغة تاريخًا له طبقات كما لو كانت موقعًا أثريًا شاسعًا، كأنها مخزن للمعاني المكتسبة عبر الزمن". وفي

Elements of the Worldview of Islam. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995, *pp 5, 76.*

[7] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, **Islam and Secularism**, op.cit., pp.15-49

ما يتعلق بسياق إصلاح التعليم كتب: "فهرس مصطلحات علمي وموجز هو ما سيساعد في تفادي سوء الفهم"[8].

وحاول "الفاروقي" أن يضع قاموسًا معياريًا لتدعيم عملية تنفيذ مشروع أسلمة المعرفة، إلا أنه لم يضمنه سياقات أغلب المفاهيم والمصطلحات التي استخدمها في نَصه، ولم يُعرّف المشروع دائمًا بتفاصيل معرفيّة تفصيلية، مما تسبب في بعض الإبهام.

وقد ناقش كل مفكر إسلامي دور المعرفة في التنوير الفكري للمسلمين من زاوية مختلفة، وصك "العطاس" عبارة "أسلمة المعرفة"، لكنه كان يفضّل عليها: "فك الارتباط بالمعرفة الغربية"، بينما استثمر كل من "الفاروقي" وأبو سليمان مجهوداتهما أكثر في التعامل مع مصطلح "أسلمة المعرفة".

وقد أثار البعض تساؤلًا: لو كانت كل معارف الإنسان معروفة عند الله سلفًا، فهل يمكن بالتالي أن نطلق على كل المعارف صفة الـ"إسلامية"؟ يجيب "العطاس" موضحًا بأن السمات غير الإسلامية في المعرفة الحديثة، تعود إلى الماهية والوجود، وكذلك إلى نظرية المعرفة ذاتها وتحديدًا:

"الاعتماد الحصري على سيادة المنطق البشري وحده، والتمسك بسريان الطبيعة الثنائية للواقع والحقيقة، والتأكيد على حقيقة الجانب الزائل من الوجود بما يعزز رؤية علمانية عالمية، واعتناق المذهب الإنساني كمرجعية، ومحاكاة الطبيعة الكونية المزعومة للدراما والمأساة في الروحانيات والمتساميات، أو في الحياة الداخلية للإنسان"[9].

---

[8] Ziauddin Sardar, **How Do You Know? Reading Ziauddin Sardar on Islam**, **Science and Cultural Relations**, London; Pluto Press, 2006, pp 15-19.

[9] Al-Attas, Islam and Secularism, p 137.

لا تندرج هذه النقاط تحت بند "المعرفة الحقيقيّة"، لكن بالأحرى ترتبط بـ "خصائص الصيغة التي يتم عبرها تلقّي المعرفة وتقييمها وتفسيرها بما يتوافق مع الغاية المناسبة لنظرة الحضارة الغربية عالميًا"[10].

ويمكن عزل هذه الخصائص بمجرد تعريفها، وبالتالي حماية التصور العالمي الإسلامي من التصور العالمي الغربي الذي "لا يملك حقيقة واحدة يُثبِّت تصوراته عليها، ولا كتابًا مقدسًا صالحًا لقبول وتعزيز الحياة، وهو بلا قدوة إنسانية واحدة مرشِدة تملك كلماتها وأعماله القدرة على توفير نموذج للاقتداء في الحياة"[11].

بالوصول إلى هذه النقطة، طرح "العطاس" سبعة مفاهيم كعناصر أساسية لنظام إسلامي تعليمي:

1. مفهوم الدين كغاية من التعلم.
2. مفهوم الإنسان كأساس لمجال التعليم.
3. مفهوم المعرفة (علم ومعرفة) كمحتوى تعليمي.
4. مفهوم الحكمة كمعيار لمجال التعليم، وكمعيار للمحتوى التعليمي.
5. مفهوم العدل عندما يتعلق الأمر بنشر هذه الحكمة.
6. مفهوم العمل الصالح عند الحديث عن منهجية كل ما سبق.
7. مفهوم العالمية (الكلية الجمعية) فيما يتعلق بتفعيل النموذج وعلاقته بكل ما سبق[12].

لم يكن "الفاروقي" وأبو سليمان على الناحية الأخرى، بنفس درجة التحديد في شرح طبيعة المعرفة الغربية، والسبب والكيفية التي تتم الدعوة لأسلمتها، لكنهما قدما "مبادئ

[10] Al-Attas, Islam and Secularism, p.138.

[11] Ibid, p.156.

[12] Ibid, p.160.

أولية للمنهجية الإسلامية في أطروحاتهما، مشددين على مفاهيم مثل: وحدة الله، ووحدة الخلق، ووحدة الحقيقة والمعرفة، ووحدة الحياة، ووحدة الإنسانية، والطبيعة المتكاملة للوحي والعقل؛ مستشهدين بالقرآن والحديث، بجانب التحليل السياسي والتاريخي، والفهم العملي لتطبيق *خطة* العمل"[13]، إلا أن الخطة نفسها لم تتطرق لنسج المبادئ الأولية الخاصة بالمنهجية المطروحة.

معنى المعرفة الحقيقية

تعريف "العطاس" للمعرفة الحقيقيّة هو أساس تفسيره للتعليم الإسلامي الملائم، وتعريفه للعديد من المفاهيم الأخرى. كتب "العطاس": "إن المعرفة هي وصول المعنى إلى الروح، بنفس القدر الذي تصل فيه الروح إلى المعنى"[14]، وكتب كذلك: "تتلقى الروح "المعنى" عندما تميّز المكان الصحيح لأي شيء في المنظومة؛ ولهذا فيجب على الروح أن تميّز وجود منظومة مؤسسة وأن تدرك العلاقة بين عناصرها".

و"المكان" هو تعبير يسري على كل من البعدين الزماني والمكاني – كل ما يمكن للإنسان رؤيته أو سماعه– وما هو تجريدي وخيالي ومتجاوز. وتفهم الروح المعاني التي تتجلّى كعناصر للمعرفة والتي تكون لا نهائية من وجهة نظر الإدراك البشري، وإن كان هنالك حدود لكل من الكليات المتَصَوَرة والحواس التي ترسم المعاني المستمدة مما يجري التعامل معها باعتبارها عناصر للمعرفة.

وبهذا، تكون المعرفة الحقيقيّة هي: "المعرفة التي تميّز حدود الحقيقة في كل جوانبها"، وترتبط معاني جوانب الحقيقة ارتباطًا تامًا بأماكنها في منظومة الصلات، وبحسب هذه الموضَعة تتعاظم حدود أهميتها[15].

---

[13] Ismail Raji Al-Faruqi, **Islamisation of Knowledge**: **Problems, Principles and Prospective**. 1992, pp. 38-53.

[14] Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, p.14.

[15] Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, p. 15.

كذلك يمكن تحقيق فهم الإنسان لمحدودية الحقيقة في كل عناصر المعرفة عن طريق كل من المنطق السليم، أو من خلال الحكمة – الأولى وقت الوضوح، والثانية وقت الإبهام.

ويرتب "العطاس" بعد ذلك المعرفة طبقًا للنظرة الإسلامية العالمية إلى قسمين:

1. "**المعرفة**": وهي أعلى المعارف، وهي ما أنعم الله به على الجنس البشري من خلال الوحي بعد خضوع الإنسان لله، تساعد هذه المعرفة الإنسان على فهم روحه، وعلاقته بخالقه.
2. **العلم**: وهو ما يتحصل عليه الإنسان عبر مسعاه في فهم تجربته وملاحظاته[16].

والسعي إلى الـ"معرفة" وتحصيلها من حيث علاقتها بالروح وإدراك الخالق هو فرض عين، في حين أن تحصيل العلم هو فرض كفاية يتصدى له عدد من الأفراد في كل مجتمع. وتكون كل المعارف المرتبطة بالـ"معرفة" جيدة للإنسان، بينما المعارف التي ترتبط بالعلم لا يشترط أن تكون كلها مفيدة، وتقديم النوع الأول من المعارف على الثاني يعني أن المعرفة هي ما تميّز الإنسان في الإسلام عن الإنسان الغربي. ويوضح "العطاس" كذلك أن للمعرفة حدودًا ومرجعية، بينما يعتمد الـ"علم" على تساؤل مستمر ربما يقود الإنسان إلى دائرة لا تنتهي من الشك وعدم اليقين. وبهذا يرى "العطاس" أن تقديم السعي الخاص بالنوع الثاني من المعرفة على حساب الأول، هو حجر أساس في نظام عقل الحضارة الغربية، حيث حاول الغرب تخليص الإنسان من تحكم الدين و"الماورائيات" لمصلحة العقل واللغة[17]، ونزع القداسة عن قيمه وسياساته[18]، فيما يوفر الطرح الغربي عن "الموضوعية" (كنقيض للذاتية في حديث الوحي عن النفس) للإنسان الشعور بالفوقية، وكذلك يغرس فيه مهمة "تحديث" باقي العالم.

---

[16] Ibid, pp *68-69*

[17] Ibid, pp *68-69*

[18] Ibid., 26.

لا يتوافق هذا التصنيف الثنائي مع وجهة النظر الإسلامية، فالمعرفة ضرورية لتأسيس أهمية جميع العلوم، وبهذا يكون تبني نظرية المعرفة الغربية، والسعي إلى العلم في ذاته أمرًا أساسيًا في الارتباك والانحدار الذي يعاني منه المسلمون في هذا العصر[19].

عن مسألة تطبيق العلوم

يتفق "سردار" مع "العطاس" و"الفاروقي" في أن العلم الغربي قد ضَبط المطلقات المعيارية في المجتمعات المسلمة الحديثة واستعمرها وعرّفها[20]، واقترح أن يجري "تفكيك القوة التعريفية للمعرفة الحديثة، وأن يُنتَج نموذج فكري مُنتِج للمعرفة، يأخذ في اعتباره تاريخ الإسلام، وتقاليده، وتعاليمه، وأن يقدم اعتبارًا أكثر إنسانية للعلوم، يعتمد على قيمة ما يُشكِّل عملية التعليم وتطوّرها"[21].

وتطابِق نظرة "سردار" مخططَ "العطاس" لنظام التعليم الإسلامي، الذي ينبغي تكوينه طبقًا للمفاهيم الإسلامية عن المعرفة[22]، إلا أن "سردار" يرى أن كلًا من نظامي "العطاس" وفكرة "مركز التميّز" التي نظّر لها "الفاروقي"، غير قابلين للتحقق طالما بقي العمل بالنظام الفكري العلماني المتعلق بالعلوم الغربية، والذي يرى بشكل نقدي أنه قد أُعيد إنتاجهما في أعمال كلا المفكرين السابقين؛ إذ يرى "سردار" أن "العطاس" كان مصيبًا في مسألة عدم توافق العلوم الإسلامية والتصور الغربي عن المعرفة، لكنه – أي "العطاس" – أعاد إنتاج تصور الطبيعة الثنائية للإسلامي والعلماني في محاولته لعزل الأفكار ذات الطبيعة الاستعمارية في النظام الغربي. وأرجع "سردار" كذلك هذه الطبيعة الثنائية إلى جذور قديمة في أفكار الكندي، والفارابي، والغزالي، والذين "قسّموا المعرفة إلى علوم دينية (القرآن، والسنة، وما إلى ذلك)، وعلوم عقلية، وثقافية، وفلسفية (الإنسان، الطبيعة، العلوم التكنولوجية والتطبيقية)"، لكنه جادل أيضًا بأن هذه القطيعة في الواقع الراهن تفرض

---

[19] Ibid., p. 13

[20] Sardar, **Education Reform**, op.cit., pp 7-8.

[21] Ibid,. p.9.

[22] Al-Attas, **Islam and Secularism**, op.cit., pp 156 – 159.

التعامل مع العلوم الدينية كما لو أنها أدنى من العلوم الأخرى، وبهذا تصبح هذه العلوم جافةً، سواء جرى التعامل معها من مسلمين مثل "العطاس"، أو من الباحثين الغربيين[23].

لكن تصور "سردار" الذي يجادل بأن "العطاس" ترك مساحة لتقديم العلوم العقلية على العلوم الدينية غير صحيح، فقد جادل "العطاس" نفسه بوضوح ضد تصورات غياب العلاقة بينهما، وبدلًا من ذلك فإنه اعتبر العلوم الدينية بمثابة مقياس للعلوم الأخرى، وأن معرفتها واجب شخصي يجب أن يستوعبه كل إنسان[24]، فتعزيز "العطاس" لفكرة وجود فئتين من المعرفة استدعاء للفكر الإسلامي التراثي والذي يرى ضرورة أن يكون الإنسان صالحًا في أثناء سعيه إلى المعرفة[25].

نظرة العطاس للأدب والعدل

كتب "العطاس" أن للطبيعة البشرية جانبين متصارعين تصارعًا دائمًا: جانب عقلاني، وآخر جسدي ذو طبيعة حيوانية، وتتحدد نتيجة هذا الصراع بالطريقة التي يكتسب بها الإنسان المعرفة ومعانيها[26].

أما الأدب فهو فعل الشيء الصحيح وهو مُجمل معاني الأخلاق، وبناء على تعريف "العطاس" للمعرفة والمعنى فإن النتيجة المباشرة لتمييز هذه المعرفة وهذا المعنى، تكون قدرة الإنسان على تمييز الموضع الصحيح للأشياء في نظام العلاقات المعتمد على القرآن والسنة النبوية[27]، ويتطلب الأدب من الإنسان أن يميّز بين دلالة المعاني المتضمنة وحدودها،

---

[23] Ziauddin Sardar, **How Do You Know: Reading Ziauddin Sardar on Islam, Science and Cultural Relations**, London; Pluto Press, 2006, pp 45-47.

[24] Al-Attas, **Islam and Secularism**, op.cit., pp. 156-159

[25] Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, op.cit., pp 68-69.

[26] Ibid., pp.17, 58-59, 92-93

[27] Ibid., pp 5, 78.

وكذلك تمييز مراتب العلاقات، والتعامل بناء على هذا بشكل منطقي، وتهذيب الروح لترفض وسوسات الميول الحيوانية[28]. ويدفع الأدب الإنسانَ إذن إلى التشبع بالمعرفة بطريقة تعزز من نظام المعرفة الإسلامي. وبهذا يكون التعليم هو غرس الأدب، وإعداد خيَار الناس – ناس الأدب – لمجتمع خَيِّر.

والعدل بالتالي هو تطبيق الأدب، بحيث يكون كل شيء في مكانه الصحيح في علاقته مع النفس والمجتمع، ويتطلّب العدل أفعالًا إدراكية، وهذه الأفعال الإدراكية هي الأدب بعينه.

ولكي نحصل على أشخاص عادلين، ومجتمع عادل؛ يجب على الإنسان أن يحقق وجوده في المكان الصحيح (العدل)، والذي يتطلّب فهمًا وتقديرًا لدلالات المعنى وحدوده (المعرفة الحقيقيّة)، بناء على موقعها الصحيح ونسبتها لأي شيء في شبكة العلاقات الموجودة في الرؤية العالمية الإسلامية. والانحراف عن هذا هو عين الظلم، حين يرفض الإنسان وجوده في المكان الصحيح، مخلخلًا علاقات المعاني في هذا النظام، مما يتسبب في فساد المعرفة الحقيقيّة. وفي هذه الحالة، تخضع الجوانب العقلانية في روح الإنسان إلى ميوله الحيوانية.

والخلاصة: يجب على الإنسان الذي يرغب في إتمام دينه فهمُ المعرفة الحقيقيّة، والأفعال الصحيحة، والعدل، وأن يمارسهم ممارسة فعّالة.

نظرات في معنى الدين

ويرى "العطاس" أنه يتوجب على المسلمين الوعي بأن المعتقدات المتعلقة بالقداسة والدين في أي نظام اعتقادي، لا تتشابه ولا تتوافق بأي معنى مع وجهة النظر الإسلامية؛ وذلك نتيجة لتشابه بعض الخيارات في المعتقدات عن الله في أديان مختلفة، والاعتقاد بوجود إله كوني واحد للإنسان[29]. يرد "العطاس" على ذلك بأن التشابه لا يعاني تطابقًا في فهم الذات الإلهية بين البشر، وأن الاختلافات عميقة بقدر عمق العقلانية التأسيسية وبقدر

---

[28] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, **Islamic Philosophy: An Introduction**. *Journal of Islamic Philosophy*, 2005, pp. 21-22.

[29] Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, op.cit., p.7.

عمق المفاهيم (مثل المعرفة، والأفعال الصحيحة، والعدل، والحرية). وكل دين يملك رؤيته الخاصة؛ ولهذا فمن المنطقي أن تتناقض وجهات النظر هذه.

يوصف الإسلام بأنه "دين المسلمين" في اللغة الإنجليزية، لكن معنى كلمة "الدين" في الغرب يختلف عن معناها في الإسلام، ويجب استيعاب هذا الفرق عن طريق الفهم العميق لمعنى مفهوم الدين في المصادر الإسلامية باللغة العربية؛ إذ يملك لفظ "الدين" عددًا من المعاني والعلاقات، لكن عند استخدامه للتعبير عن معنى الإسلام، فإن هنالك أربع دلالات أساسية: المديونية، الخضوع، القوة الحكيمة، والميول الطبيعية[30].

وبربط هذه الدلالات، يؤكد "العطاس" على أن النظرة الإسلامية للدين تنص على: (1) أن على الإنسان دَينًا لربه، وأن الإنسان كمَدين لله ملتزمٌ بعهده مع الله وبجميع شروط هذا العهد، وهذا يعني التعامل مع الله ليس فقط كإله وربٍّ، ولكن كذلك كمالكٍ للقوة الحكيمة المطلقة التي تتطلب من الإنسان فعل ما هو مطالب به، وما هو محدد من الله للإنسان كطريقة للاعتراف بالله طبقًا للعهود المنصوص عليها (التي تتضمن الصلاة، والصوم، وإخراج الصدقات، والحج، واتباع السنة النبوية، وخصوصًا ألا يشرك مع الله معبودًا آخر)، وأخيرًا أن للإنسان ميلًا طبيعيًا لطاعة القوانين، وتنظيم المجتمعات العادلة. ولهذا، يغطي الدين كذلك فكرة بناء عالم ذي صلة قوية بعهد الإنسان وميثاقه مع ربه.

---

[30] ناقش العطاس 4 دلالات لكلمة "دين" عن طريق بيان دلالات هذه الكلمات التي اشتقت من كلمة "دين"، ومن جذرها الأول "دَيْن"، والكلمات ذات الصلة الوثيقة بكلمة "دين" مثل "دنا، ودَيْن، ودينونة، وإدانة، وديّان، ومَدين، مدينة، ومدانة، وتمدّن"، شرح العطاس أن مفهوم كلمة دين، يشير إلى حالة يكون فيها الإنسان مديناً إلى الـ"ديّان"، وهذه الحالة تقتضي من المديون أن يوفي بدينه ويلتزم بمجموعة من التعاليم (الدَين)، وتقدير مدى التزام المديون نحو الدائن يتطلب حكماً عليها (الدينونة)، والحكم هو (الإدانة). وتطبيق المفهوم الخاص بالاقتراض والاستدانة يمكن تحقيقه في بيئة منظمة، مثل المدينة أو البلدة، تحت حكم حاكم (ديّان) يملك قدرة على إصدار الأحكام والقوانين لإحكام سطوة القانون، وكذلك لبناء الحضارة (المدانة)، لتعزيز ثقافة المجتمع، وكذلك تنقية الحضارة (التمدن). انظر العطاس: **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, op.cit., p.42.

ومستشهدًا بالقرآن، يوضح "العطاس" أنه يجب على الإنسان الاعتراف بأن أصله من الله[31]، وأن كل ما يملكه هو بالأصل ملك لله[32]، وأن الإنسان مادة أُعيرت وأُقرِضت للحياة في الدنيا، وأن الله سيستردها[33]. وبما أن الإنسان استعار وجوده من الله؛ فإنه مطالب بإعادة ما اقترضه، وبرد الدَين، وهو أن يعيش – هو نفسه – طبقًا لتعاليم الله[34]. ومن هنا يجب على الإنسان أن يدرك أنه طالما كان وجوده مستعارًا، فهو بالتالي مؤقت في هذا العالم، وأنه عائد إلى مالكه يوم الحساب (وهو بدوره مفهوم مرتبط ضمنيًا بفكرة الدين)[35]، وأن الإنسان عبدٌ لله؛ لأن الله يملكه، وأن الإنسان ملزم بأن يعبد الله عن طريق الالتزام الواعي والطوعي بالتعاليم والعبادات الموجهة لله[36]. ويترتب على ذلك أن أفعال الإنسان التي يعبد بها ربَّه، من أجل رد دَين وجوده ذاته، ولتحقيق التزامه كمديون لمدينَه – هي أفعال طبيعية تمليها عليه فطرته، وهي جزء من النمط الذي خلق الله على أساسه كل شيء. فالفطرة مثل الدين تحتم إدراك الإنسان لعهده مع خالقه، وهو دين قائم للأبد[37]، ويجب أن يكون التزام الإنسان بالقيام بواجباته نحو ربه التزامًا طوعيًا وواعيًا، ومستمرًا عبر حياة الإنسان كلها، وليس لحظيًا، ويجب أن يشعر الإنسان بهذا في قلبه، وأن ينعكس هذا على سلوك عبادته وطاعاته[38]. وبالتالي، لو أراد المتحدثون بالإنجليزية أن يستخدموا كلمة Religion للدلالة على الإسلام، فيجب عليهم أن يقصدوا تعبير "الدين"، بكل معانيه ودلالاته.

---

[31] Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, *op.cit.,* p. 45.

[32] Ibid., 46.

[33] Ibid

[34] Ibid., p. 47.

[35] Ibid., p. 49

[36] Ibid., p 51

[37] Ibid..

[38] Ibid., p. 52

تفكيك العلمانية

يرى "العطاس" بوضوح أن فساد المعرفة هو المعضلة الأساسية التي تواجه المسلمين هذه الأيام. وكان للغزو الخارجي – الذي تسبب فيه جهلهم بالنظرة الصحيحة للإسلام، وتبني وجهات نظر خارجية لا تتوافق مع دينهم – تأثير مدمّر في "الأدب" و"العدل" في العالم الإسلامي. فقد أثّرت عملية علمنة مفاهيمهم في أصول معتقدات المسلمين، وشوشت رؤيتهم للمستقبل بسبب التأثير الواضح لكل ما يتعلق بالعلوم الغربية، والإنجازات التكنولوجية[39].

ومن شروط العلمنة فكُّ ارتباط الإسلام بالسياسة، وتجريد الشؤون الخارجية للمسلمين من الأخلاق، وتعزيز انتهاك الغرب لأراضي المسلمين وعقولهم.

ويجادل "العطاس" بأن قبول المسلمين للعديد من المفاهيم الغربية ساعده عدمُ دقة ترجمة بعض الكلمات المرتبطة بكلمة "العلمنة"، مما سهّل عملية العلمنة نفسها[40].

ولا يوجد مرادف دقيق في العملية التاريخية للمسلمين لمعنى كلمة "علماني"، ولا لكلمة "علمانية" أو "علمنة" في الحضارة الغربية، ولا يوجد كذلك مكافئ لعملية رفض الدين، كأساس للسياسات والأخلاق.

ويشرح "العطاس" أن المعنى التأسيسي لمفهوم كلمة "Secular" أو "علماني" المرتبط بالجذور التاريخية اللاتينية-المسيحية "saeculum"، يطرح طبيعة ثنائية بين المقدّس والمدنّس، وأن تفضيل البُعد السماوي المقدّس وازدراء البُعد الدنيوي المدنّس أدى إلى الحطِّ من قدر العالم والطبيعة.

Al-Attas, **Islam and Secularism** op.cit,. pp.135-139[39]

[40] تعريفات العطاس: "علماني" تشير إلى "ليس من أسباب الفن أو الحرفة"، العلمانية: الاهتمام بأمر الدنيا، أو الاهتمام بالعلمانية، أن يُعَلمِن "حوّل إلى غرض علماني أو دنيوي"

أما بالنسبة إلى المسلمين، فإن هذه الطبيعة الثنائية تسبّب بعض الارتباك؛ فالإسلام لم يحطّ من قدر الطبيعة الإنسانية الدنيوية أبدًا[41]. وطرح "العطاس" ثلاثة مقترحات لترجمة أدق لكلمات Secular، وSecularity، وTo secularize:

1– مع أنهما ليسا متساويين في المعنى تمامًا، فإن تعبير الـ"حياة الدنيا" – لا "علماني" – هو أقرب مكافئ يرى "العطاس" استخدامه عند ترجمة كلمة Secular؛ وذلك بالنظر إلى الطريقة التي تطور فيها هذا المصطلح من الأصول المسيحية الغربية، والتي اعتبرت العاملين في أي مجال غير دنيوي (غير مقدّس) جهلةً وأميين، ثم عملية الإصلاح المضادة التي قام بها من حاولوا نزع الشرعية عن الكنيسة الغربية. ولأن كلًا من هذين المصدرين للتعامل مع هذا المفهوم يرسم حياةً دنيوية؛ فإن استخدام كلمة "الحياة الدنيا" يوفّر فهمًا أوضح لتعبير Secular. ففي الفهم الإسلامي لتعبير "الحياة الدنيا"، تُشتق كلمة الدنيا من جذر"دنا".

ويعرّف "العطاس" "الحياة الدنيا" بأنها "آيات الله التي قُرّبت من تجربة ووعي الإنسان"، وهو مفهوم يوضّح أن "الحياة تحدث فيها، لا في العالم، وبهذا فإن العالم والطبيعة لا يجري الحط من قدرهما كما هو مضمن في مفهوم الـ"علمانية"[42].

2– الـ"هنا–الآنية"، وهي كلمة مركبة، مشتقة من لفظتي "هنا" و"الآن"، والتي تتضمن تعبيرًا عن اللحظة الآنية والحالية، وتشتمل على معانٍ مؤكدة في جوانب من جوهر المفهوم العلماني: "هذا الوقت الحالي، في هذا العالم". بالنظر في مفهوم الـ"هنا–الآنية" مع مصطلح الـ"واقعية"، يمكن أن نحصل على فهم أوضح

---

[41] Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, op.cit., p.21.

[42] Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, op.cit., p 21.

بالمقارنة مع تعبير الـ"علمانية" الذي يعتبر برنامجًا فلسفيًا ضد التدين بمعنى اعتبار اليوم الآخر، والذي يبرز علاقة تضمينية ثنائية للزمان والمكان[43].

ويُعرّف "العطاس" الـ"هنا–الآنية" بوصفها مفهومًا عن عالم وحياة خاليين من أي ميل إلى وجهة نظر دينية، وهو مفهوم يرفض أي فائدة معرفية تأتي من أي عوالم أو أبعاد خارج نطاق الواقع الإنساني، رافضًا أي قيمة لحقيقة تأتي إلى الإنسان من الماضي، وهو مفهوم يحدد الحقيقة والواقع، ويضعهما في سياقٍ بناء على الزمن الحاضر، ثم صناعة مستقبل مفتوح لاحقًا لا يرتبط بأي وجهات نظر دوجمائية غير الوعي بفكرتي النسبية والسياق. ولهذا، فإن استخدام الـ"هنا–الآنية" في العربية الإسلامية، هو تمثيل للمعنى الدقيق المتضمن في مفهوم العلمانية.

3– المقترح الثالث الذي قدمه "العطاس"، هو ببساطة كتابة كلمة Secular بحروف عربية، فتصبح: سِ ي كُ لَ ر، بكسرة على السين، وضمة على الكاف، وفتحة على اللام؛ وذلك لتفادي دلالات مضللة جرى استخدامها بالكلمة العربية الشائعة، والتي لا تخلو فقط من المعاني التي يقصدها المعنى الغربي لمفهوم كلمة Secular، ولكنها كذلك تشوّش أي محاولة للفهم؛ إذ لو كان الفرد المسلم مسلمًا عن طريق قبول المعرفة المبنية على معانٍ تنتمي إلى نظام الرؤية الإسلامية، والمبنية وحدها على الوحي، فإن قبول ترجمات مثل "الاهتمام بأمور الدنيا"، أو "الاهتمام بالعالمية"، أو "حُوّلِ إلى غرض" أو "عالمي" أو "دنيوي" –كلها ترجمات غير دقيقة؛ لأنها تتضمن فصلًا بين السعي وراء بعض الغايات الدنيوية، وبين السعي لتحقيق الفوز في الآخرة.

فمحاولات "العطاس" لتوضيح وحل مشكلات فهم كلمة Secular هي توضيح للـ"أدب"، بوصفه معرفة ما هو خاطئ، وتعريفه، ومن ثمَّ استخدام الحكمة لتصحيحه.

ويستطيع التعليم الجيّد وحده – المعرفة الحقيقيّة والأدب – أن يغالبا تأثير التغريب المعرفي، ليُمكِن إعادة تأهيل العقل المسلم.

Ibid, p.27.[43]

عن المستقبل والواقع

يلفت ضياء الدين "سردار" انتباهنا إلى "مستقبل إسلامي"، زاعمًا بأن:

"مات الملك: "أسلمة المعرفة"، فكرة تجاوزها الزمن مثل كل الأفكار. كانت نتاجًا لوقتها وسياقها لكنها تركت ميراثًا لا يقتصر على تبيين المخاوف من الحالة الأليمة للفكر والتعليم الإسلامي، لكنه يتجاوزه إلى لفت النظر إلى طبيعة مركزية العلوم الاجتماعية، والإعلان عن المبادئ الأولى. نتحرك قدمًا الآن نحو "تكامل المعرفة""[44].

لكن هل يمكن إعلان موت شيء لم يكن حيًّا من الأصل؟

فأسلمة المعرفة لم تجد لها حيزًا في الواقع، وما زال نظام التعليم الغربي متجذرًا ويؤثر في المسلمين الذين يتجاهلون دعوات تكسير أغلال النظرة الغربية المهيمنة. وقد تشوشت وجهة النظر الإسلامية، وانحرفت عن مبادئ النظرة الإسلامية الأساسية: وحدانية الحقيقة والواقع كما صاغها "العطاس".

وقد شدد كل من "الفاروقي" وأبي سليمان على هذا الأمر أيضًا، ووحده "سردار" من يبدو راضيًا عمّا يتعامل معه كنتيجة مُرضِية لمشروع أسلمة المعرفة، لدرجة أنه يدعو الآن للانتقال إلى تكامل المعرفة.

ويرى "سردار" أنه ما دام المسلمون يحملون في عقولهم فكرة "الحالة الأليمة للفكر والتعليم الإسلامي"، وظلوا ناقدين لـ"طبيعة مركزية العلوم الاجتماعية"، وما داموا متمسكين بمبادئ "الفاروقي" الخمسة عن أسلمة المعرفة؛ فسيكفل هذا حماية المسلمين في أثناء حركتهم نحو تكامل المعرفة لتحقيق النظام التعليمي الإسلامي في المستقبل. إلا أن كيفية تسكين التغيير والمستقبل في وجهة النظر الإسلامية ليست أمرًا واضحًا، وبمجرد إذابة ما هو مذاب بالفعل في عقلية المسلمين، فإن هذا "المستقبل الإسلامي" سيكون بالضرورة مجرد "مستقبل غربي".

---

[44] Sardar, **Education Reform: Islamisation of Knowledge to Integration of Knowledge**, op.cit,. p 29.

ونرى أنه حتى لو هجر مشروعَ أسلمة المعرفة مصمموه الأحياء، فإن المسلمين لم ينجحوا في أي من أسلمة المعرفة، ولا في فك ارتباطها بالحضارة الغربية. ولهذا ستستمر أفكار "العطاس" في إرشاد من يسير على هذا النهج نحو الطريق؛ لكونه واضحًا في أن الهدف من تغيير المسلمين وكذلك تقدّمهم وتطوّرهم لا يتحول مع كل تغيير مجتمعي أو اجتماعي، لكن الهدف دائمًا: أن يعود المسلمون إلى فهم نقيٍّ من الشوائب للقرآن وللسنة النبوية.

عن السعادة واليقين والحرية

يظهر مفهوم الإسلام عن السعادة في هذا العالم والحياة الأخروية جليًّا في الكلمة العربية، ويبدأ تفسير "العطاس" لمعنى هذه الكلمة من تعريف نقيضها: "الشقاء"، وهو مصطلح قرآني يشمل كل أشكال البؤس والمعاناة، بما فيها النوائب، والمصائب، والقلق، واليأس والمعاناة[45]. وهنالك بعض الكلمات العربية التي تعكس معاني الشقاء دون تداخلها مع معاني السعادة، مثل: "الخوف" (الخوف من المجهول، والوحدة، والموت)، وكذلك الـ"حزن" (الكآبة، قسوة القلب، الروح التي تعصى الله)، والـ"ضنك" (الضيق، الألم، انفعال القلب المتشكك)، والـ"حسرة" (الندم، المرارة)، والـ"ضيق" (الكدر، القيد الذي يمسك القلب)، والـ"همّ" (القلق، الاضطراب)، والـ"غمّ" (المعاناة)، والـ"عسر" (الصعوبة، البلاء)[46].

ومن وجهة إسلامية، فإن فهم الإنسان وتجربته مع السعادة في العالم الحالي تعتبر أمرًا وثيق الارتباط غير قابل للانفصال عن السعادة في الحياة الأخروية، وهو ما يمكن تضمينه في ثلاث مراحل[47]:

المرحلة الأولى: تتجلى في العالم الحالي كـ"مشاعر وأحاسيس هي انعكاس لمراحل نفسية وزمنية ونهائية تتحقق حين يحصل الإنسان على رغباته واحتياجاته بوسائل مشروعة

---

45 Ibid., *p.*98

46 Al-Attas, ***Prolegomena to the Metaphysics of Islam***, op.cit., p 99.

47 Ibid., *p.*108

وأخلاقية". تنقسم الرغبات والاحتياجات إلى رغبات ذاتية (المعرفة، الشخصية الجيدة)، وجسدية (صحة جيدة، الأمان)، وخارجية (الثروة، والقوة)[48].

المرحلة الثانية: هي ما يختبره الإنسان في العالم الحالي، وتتصف بأنها روحية ومستمرة، وعادة ما يشعر الإنسان بها بصورة مستمرة، خصوصًا عندما تُختبر تصرفات الإنسان لمعرفة مدى إخلاصها وثباتها عبر كل من الأوقات الجيّدة والتوترات العنيفة، وتهذيب الرغبات في وقت تلبية الاحتياجات. هذه المرحلة ضرورية من أجل بلوغ السعادة القصوى في **المرحلة الثالثة**، وهي رؤية الله عيانًا في الحياة الأخرى.

وبالتالي، فإن السعادة في الإسلام هي الارتباط الوثيق بمفهومي المعرفة والأفعال الخيرية، فالمعرفة الحقيقيّة التي تقود الإنسان إلى الأفعال الصحيحة المؤدية للعدالة هي ما يتسبب في سعادة الإنسان، سعادة غير متطايرة، وغير مؤقتة، بل موثوق فيها وفي ثباتها، سواء في هذه الحياة أو في الحياة الأخروية.

و"اليقين" هو إدراك المعرفة الحقيقيّة الخاصة بالنفس، وبمجتمع الفرد، وأخيرًا بالإله. يورد القرآن ثلاث مراحل من اليقين[49]: علم اليقين، وهو التأكد من الاستنتاج والاستقراء[50]؛ وعين اليقين، وهو التأكد بواسطة النظر المباشر[51]؛ وحق اليقين، وهو التأكد عن طريق التجربة المباشرة[52]. ويضيف "العطاس" كذلك أن هذه المراحل الثلاث تنسجم مع نظرة الإسلام للمعرفة، سواء كانت مخفية أو معلنة أو مستنتجة، أو بشكل إمبريقي بالتجربة، سواء كان ما يتلقاها الجسد أم الروح.

---

[48] Ibid., p. 91

[49] Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**; op.cit., p. 86

[50] **The Noble Quran**, Al-Takathur 102:5

[51] Ibid., 102:7

[52] **The Noble Quran**, Al-Haqqah 69:51

كذلك يعتبر مفهوم الحرية من المفاهيم وثيقة الصلة، والتي وضّحها "العطاس" عبر فكرة حرية الإنسان في اتخاذ قراراته. (الاختيار) مفهوم مرتبط بالخير، وهو فعل إدراكي للترجيح بين أمرين طبقًا لما تمليه الأخلاق، والتي تبلغ ذروتها في عدل الإنسان ناحية نفسه، وهو ممارسة مهمة للحرية[53].

يمكّن كل من الحرية والأدب الإنسانَ من اتخاذ أفضل خياراته، وبهذا تكون الحرية الحقيقية هي أن يتصرف الإنسان بحرية، لكن بتوجيه من المعرفة الحقيقية، محررًا الروح العاقلة من سيطرة النوازع الحيوانية. فالخيار السيئ ليس فعل حريةٍ، لكنه فعل إنسانٍ خاضع لنفسه الدنيئة[54]. التأكد من الخيرية هو حال سعادة، وتحرر من الخوف: حالة يطلق عليها اسم الطمأنينة. وهي وصول السلام والهدوء إلى القلب. وحيث إن وجهة النظر الإسلامية مصممة بالكامل حول استيفاء واجباته نحو خالقه، فإن خضوعه وذاكرته وإيمانه – ترشدهم المعرفة الحقيقيّة – هي ما تساعد الإنسان لتحقيق حريته وسعادته.

يجب على مسلمي هذا العصر أن يقاوموا كل مغريات السعادة المشوشة التي تقدمها لهم حرية زائفة، والتي تعد بها وجهة النظر الغربية، وأن يتذكروا الهدف الحقيقي من الحياة، والمعنى الحقيقي للسعادة.

ختام

أوضحت هذه الورقة المفاهيم التأسيسية لأفكار السيد محمد نقيب العطاس الذي دعا معاصريه واللاحقين لعزل واستبعاد الاستعمار الغربي للمعرفة، والعودة إلى الإسلام عن طريق وضع وجهة النظر الإسلامية باعتبارها أولوية مبنية على القرآن والسنة النبوية. وهو يفسّر الوحي والمعرفة والتعليم تفسيرًا يتيح للإنسان أن يتغلب على نزعاته الحيوانية بالحكمة والعقل، وأن يتصرف بعدلٍ تجاه نفسه والآخرين، وعندها سيجد الحرية، واليقين، والسعادة المطلقة في الحياة الدنيا والآخرة.

---

[53] Al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, op.cit., pp.33-34

[54] Ibid.

إن اتساق "العطاس" الفكري القائم على دقة تعاريفه للمفاهيم التي تصدى لها، يخلق هيكلًا يمكن من خلاله تحليل المزاعم المتنازعة والحكم عليها؛ ولهذا تبقى أعماله في مرتبة أعلى من أعمال "الفاروقي" و"أبي سليمان"، اللذين اعتمدا على بعض مفاهيمه وإن افتقدا اتساق أفكاره.

ولا بدَّ من الاعتراف بالإسهامات الهائلة التي قدمها هؤلاء الباحثون السابق ذكرهم في ما يتعلق بالنقاش حول كيفية إعادة بناء الحضارة الإسلامية من خلال نظام معرفة وتعليم إسلامي، لكن تظل للعطاس رؤيته الشاملة عن عالم إسلامي يتمتع باستقلال الأرض، وكرامة الذات، وحرية العقل.

الفصل الثالث:

الإسلام والإنسان "أفق العالمية في فكر المسيري وبيجوفيتش"

رجب عز الدين

تمهيد

رغم اهتمام التراث بالنظر الفلسفي والمعرفي والمقاصدي نجد أن الفكر الإسلامي المعاصر شغلته القضايا السياسية، ولم يجد إلا قلة من الأقلام تكتب في تطوير مقاصد الشريعة بخطاب فكري خارج مدارس الأصول الإسلامية، مع ندرة في الالتفات المعاصر لموضوعات الإنسان والإسلام والعالم، بما يصلح لخطاب يشتبك مع الأجندة الفكرية العالمية.

ويعدُّ المفكران عبد الوهاب المسيري (مصري) وعلي عزت بيجوفيتش (بوسني) من الأعلام النادرة في مجال الفكر الإسلامي المعاصر من ناحية الاهتمام بإعادة تقديم الإسلام إلى أهله وإلى العالم بالتوازي، استنادًا على مفاهيمه المركزية المهمشة مثل: التوحيد، والعالمية، والإنسان، والاستخلاف، والتسخير، والعمران. كما تكتسب اجتهاداتهم الفكرية أهمية نوعية مختلفة نظرًا لتبلورها في سياق نقدي حضاري مقارن بين الإسلام والغرب، الأمر الذي منح أعمالهم العلمية قدراتٍ تفسيرية عالمية متجاوزة لحدود النظرة الإقليمية الوطنية أو القومية، كما تكتسب أطروحاتهم أهمية قصوى في إطار الجدل الدائر بين العرب والمسلمين فيما يتعلق بالنظر للغرب وحضارته؛ نظرًا لاعتمادها على مدخلٍ مهمش ذي قدرة تفسيرية عالية يتمركز بالأساس حول مقولة الإنسان في مقابل مداخل أخرى سائدة أقل تفسيرية تعتمد على مقولات مثل: الطبقة أو الدين أو العرق أو الوطن.

وتهدف هذه الإطلالة البحثية إلى تقديم قراءة في رؤى المسيري وبيجوفيتش لثلاثية متشابكة هي: (الإنسان – الإسلام – العالم)، و**معالم الرؤية الإسلامية للمسيري وبيجوفيتش،**

وكيف تأثرت بمقولات الغرب الإنسان والعالم أو تمايزت، وكيف سعت إلى بناء خطاب إنساني إسلامي عالمي وتطويره؟

أولًا: الإسلام والعالم بين المسيري وبيجوفيتش:

نفذ "عبد الوهاب المسيري"[1] و"علي عزت بيجوفيتش"[2] إلى قلب الإسلام ومركزه المتمثل في مفهوم التوحيد، وراح كلاهما ينسج رؤيته للعالم انطلاقًا من هذا المفهوم المركزي،

---

[1] ولد الدكتور عبد الوهاب المسيري في مدينة دمنهور بمحافظة البحيرة، في 8 أكتوبر عام 1938، ونشأ في أسرة ريفية ثرية، وحصل على ليسانس الآداب قسم إنجليزي من جامعة الإسكندرية عام 1955، وعُين معيدًا فيها بعد تخرجه، ثم سافر إلى أمريكا فحصل على الماجستير والدكتوراه في الأدب الإنجليزي والأمريكي المقارن. من أشهر مؤلفاته: موسوعة "اليهود واليهودية والصهيونية: مدخل تفسيري جديد" التي استغرق في تأليفها أكثر من 25 عامًا، وتُعد أولَ عملٍ موسوعي عربي خاص بدراسة الظاهرة الصهيونية واليهودية وتحليلها، ورغم ذيوع اسم المسيري كمفكر في مجال الدراسات الصهيونية، فإن إسهامه العلمي والأكاديمي يمتد إلى أكثر من مجال معرفي، بحيث يمكن تصنيفه بالعالم الموسوعي. لم يكتفِ المسيري أيضًا بالاشتباك مع عالم السياسة كتابةً وتنظيرًا، بل نشط في المشاركة في الحركات السياسية والتظاهرات الاحتجاجية سواء في مطلع حياته، حيث نشطت الأحزاب والجماعات في مقاومة الاحتلال الإنجليزي، وانضم المسيري ساعتها للإخوان المسلمين ثم لمنظمة حدتو الشيوعية في خمسينيات القرن الماضي، كما انضم في منتصف التسعينيات إلى قائمة مؤسسي حزب الوسط المصري، وهو حزب قائم على أسس ديمقراطية من مرجعية إسلامية، وقام بدور أساسي في صياغة مشروعه السياسي، ويعد ذلك المشروع تعبيرًا عن رؤيته في فكرة الحداثة الإسلامية، ثم انضم إلى حركة التغيير المصرية المشهورة بحركة "كفاية" عند تأسيسها عام 2005، ثم ترأسها عام 2007 حتى وفاته في الثالث من يوليو عام 2008.

[2] ولد علي عزت بيجوفيتش عام 1925م في مدينة بوساناكروبا شمال غرب البوسنة في أسرة مسلمة، وتعلّم في مدارس مدينة سراييفو التي أمضى حياته فيها، وحصل على الشهادة العليا في القانون عام 1950، ثم نال شهادة الدكتوراه عام 1962، وشهادة عليا في الاقتصاد عام 1964، ويقرأ ويتحدث ويكتب باللغات الأجنبية: الألمانية، والفرنسية، والإنجليزية، مع إلمام جيد بالعربية. وفي عام 1940م كان عمر بيجوفيتش 16 عامًا، وبالرغم من حداثة سنِّه، فقد كان من المشاركين في تأسيس جمعية "الشبان المسلمين"؛ وهي جماعة دينية وسياسية أُسست على غرار جماعة "الإخوان المسلمين" بمصر. وبعد ست سنوات، قامت الحكومة الشيوعية=

فالإسلام لدى هذين المفكرين يتجاوز كونه علاقةً بين الإنسان وربِّه إلى كونه رؤيةً كلية متكاملة للإنسان والكون والحياة، "نموذجًا معرفيًا". ويبدو التشابه واضحًا في طريقة تحليل كلا المفكرين للإسلام وعرضه، وإن اختلفت طريقة الوصول إليه كما هو الحال عند المسيري نظرًا لمروره بتجربة ذاتية تحول فيها من الإسلام للماركسية ثم عاد من الأخيرة إلى الإسلام مرة أخرى مستغرقًا 25 عامًا من عمره، بيد أن هناك اختلافًا في مسارات التحليل بين كلا المفكرين ما بين ترجيح الكليّ على الجزئيّ، أو النظريّ على التطبيقيّ، أو الفلسفيّ على الدينيّ...إلخ؛ إذ يبدو تحليل المسيري للإسلام أقربَ لمجال الفلسفة المقارنة من خلال تركيزه على دراسة التوحيد كمنظومة فلسفية مقابلة للفلسفات الحلولية، بينما يبدو تحليل بيجوفتيش أكثر تركيبًا؛ فتارة يقترب بدراسته من مجال الأديان المقارنة عندما يعقد مقارنات بين الإسلام والمسيحية واليهودية، وتارة إلى الفلسفة عندما يعقد مقارنات بين الإسلام والفلسفات المادية الحديثة، وتارة إلى العلم عندما يناقش نظرية التطور الدارونية في مقابل نظرية الخلق الإلهي، وتارة إلى مجال الأخلاق والقانون فضلًا عن مجالات الثقافة والفن والتاريخ والحضارة، وتارة أخرى يقترب بيجوفيتش في تحليله للإسلام إلى مجال المقاصد الكليّة والفقه الجزئيّ الناظر في تعاليم الإسلام وشعائره وأركانه بغية تحليلها وكشف ما تنطوي عليه من دلالات فلسفية تتجلى في مفهومه "الوحدة

=باعتقاله سنة 1946 هو وصديقه نجيب شاكر بسبب مساعدتهما في إصدار جريدة "المجاهد" وسجنا لمدة ثلاث سنوات. وبعد خروجهما من المعتقل، شَنَّ الشيوعيون حملة أخرى ضد "الشبان المسلمين"، ففي عام 1949م قدموا أربعة أعضاء من الجماعة إلى المحاكمة التي قضت في النهاية بإعدامهم. وفي عام 1983، اعتُقل عزت بيجوفيتش مرة أخرى وحُكم عليه في محكمة سراييفو، مع أحد عشر شابًا من زملائه –بينهم شاعرة مسلمة– بالسجن أربعة عشر عامًا، بتهمة الانحراف نحو الأصولية، ثم خُفف الحكم لست سنوات ليطلق سراحه في عام 1988. بعد تصدّع الأنظمة الشيوعية في أوروبا الشرقية، وفي الاتحاد السوفيتي 1990، اضطر الحزب الشيوعي اليوغسلافي إلى السماح بالتعددية السياسية، فانتهز بيجوفيتش الفرصة وأسس حزب العمل الديمقراطي في عام 1989، وشارك في الانتخابات الرئاسية، وفاز فيها، وصار رئيسًا لجمهورية البوسنة والهرسك في نوفمبر 1990، ثم أجرى استفتاءً شعبيًا على الاستقلال عن الاتحاد اليوغسلافي، كما استقلت كرواتيا وسلوفينيا، وصوّت الشعب البوسني على الاستقلال بأكثرية 63% فلم تعترف به صربيا وكرواتيا وشنتا حرب إبادة على الشعب البوسني تحت رعاية غربية صامتة، واستمرت أكثر من ثلاث سنوات، وصولًا لاتفاق "دايتون للسلام" في عام 1995.

الإسلامية ثنائية القطب". نستعرض في هذا المحور معالم تحليل المسيري لمفهوم التوحيد من ناحية، ومعالم تناول بيجوفيتش لمفهوم الثنائية الإسلامية وتجلياتها في تحليله لشعائر الإسلام وأركانه الخمسة، من ناحية أخرى.

1- مفهوم التوحيد عند المسيري: من علم الكلام إلى رؤية العالم

لا يمكن تصور الإسلام من دون التوحيد، فالتوحيد هو المفهوم المركزي الذي يميز الإسلام عن غيره من العقائد والأديان والفلسفات الأخرى، ونظرًا لمركزية التوحيد في الرؤية الإسلامية فقد جعل الإقرار به في مقدمة أركان الإسلام الأساسية قبل أي شيء آخر، وهو ما يتجلى في لفظ الشهادة (أشهد ألا إله إلا الله)، والتي تمثل بوابة الدخول إلى الإسلام ابتداءً،، ورغم التسليم بهذه المركزية التي اكتسبها مفهوم التوحيد، فإن تناوله في الدوائر العلمية الإسلامية المعاصرة لا يزال يتسم بالطابع السجالي جريًا على عادة المتكلمين القدامى وغيرهم، عندما تعرضوا للتوحيد من الزاوية العقدية لصد الشبهات التي انتشرت مع دخول غير العرب للإسلام، وأسسوا في ذلك علمًا خاصًا بالتوحيد أطلقوا عليه "علم الكلام"، وتم تحديد موضوعاته ووظيفته من المدخل السجالي نفسه: "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، ومعنى إثبات العقائد تحصيلها واكتسابها، بحيث يحصل الترقي من التقليد إلى التحقيق، أو إثباتها على الآخر، بحيث يتمكن من إلزام المعاندين، أو إتقانها وإحكامها، بحيث لا تزلزلها شبه المبطلين"[3]. وعلى هذا جرى تناول التوحيد واختزاله في مساحات الرد على المخالفين، وبيان بطلان عقائد الآخرين، وهو ما يقترب الآن مما يسمى "علم مقارنة العقائد والأديان"، وعلى هذا تحددت وظائف علم الكلام في وظيفتين رئيستين؛ الأولى: إقناعية بنائية، والثانية: دفاعية تفكيكية، وربما كان هذا المسلك ملائمًا لعصر المتكلمين الأوائل، وربما يكون مفيدًا أيضًا في عصرنا الحالي فيما يتعلق بمقارنة الأديان وغيرها من المذاهب والفلسفات الوجودية،

---

[3] سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2001)، ص 29.

لكن ما يغيب عن المدارس الإسلامية هو النظر للتوحيد كمبحث في رؤية العالم وليس فقط كمبحث في العقيدة والإيمان[4].

تجاوز المسيري وغيره من الفلاسفة التوحيديين أمثال: إسماعيل راجي الفاروقي، المعنى المتوارث عن المتكلمين، وراحوا يبحثون في التجليات الحضارية للرؤية التوحيدية، وكيف يتجلى التوحيد بوصفه قيمةً في الوجود، والمعرفة، والقيم، وتفاصيل كل موضوع بتفريعات نظرية ومفاهيمية خاصة، جعلته يشكل في الأخير فلسفةً مستقلة ذات رؤية متميزة للعالم. ثمة عدد كبير من الناس يؤمنون بالتوحيد كنظرية فلسفية – دينية تعني فقط أن الله واحدٌ، وليس أكثر من واحد. أما بالنسبة إلى المسيري، فالتوحيد –علاوة على ذلك– يشكل رؤيةً متكاملة للعالم، كما أن الشرك –علاوة على كونه كفرًا بالله– إلا أنه يشكل أيضًا رؤيةً للعالم.

دخل المسيري إلى مفهوم التوحيد من مدخل الفيلسوف المجرد الباحث عن مركز العالم، فأخذ يتساءل كيف نرى العالم؟ هل هناك نقطة مرجعية تتجاوز هذا العالم؟ أين هذه النقطة المرجعية؟ أين مركز الكون؟ هل يكمن هذا المركز فيه أم يتجاوزه؟ هل مرجعية العالم كامنة أم متجاوزة؟[5]، وأيهما يمنح العالم المعنى: التجاوز أم الكمون؟ وأيهما يحقق للإنسان حريته: المرجعية المتجاوزة أم الكامنة؟

ساقت هذه الأسئلة (وغيرها) المسيري إلى البحث المقارن في مذاهب الحلول ووحدة الوجود والتوحيد من مدخل رؤيتها لمركز الكون (متجاوز أو كامن)، وانتهى إلى أن ثمة تضادًا واضحًا بين التوحيد والحلولية، فالتوحيد يتأسس على فلسفة التجاوز من خلال الإيمان بإله واحدٍ متجاوز، قائمٍ بذاته، مُنزَّهٍ عن الطبيعة والتاريخ والإنسان، بائنٍ عن خلقه، مغايرٍ للحوادث، فهو مركز الكون المفارق له الذي يمنحه التماسك. فالتوحيد في النهاية هو الذي يمنح الكون التماسك، ويخلق حيزًا إنسانيًا وحيزًا طبيعيًا، الأمر الذي

---

[4] الحاج بن أحمنة دواق، "**التوحيد: رؤية للكون وإبستيمولوجيا بناء الوعي المتجاوز عند إسماعيل راجي الفاروقي**"، (بيروت: مجلة إسلامية المعرفية، العدد 74). https://is.gd/8I2wcW

[5] راجع: عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، المجلد النظري الأول، القاهرة، دار الشروق، 1999، **ص 55–58**.

يمنح الإنسان الاستقلالَ عن سائر الموجودات والمقدرة على الاختيار وعلى تجاوز عالمه المادي وذاته الطبيعية المادية، ومن ثمَّ فالتوحيد هو أساس استقلال الإنسان وحريته، وهو أرقى المنظومات الفلسفية تحقيقًا لإنسانية الإنسان، بل هو الضامن الحقيقي لإنسانية الإنسان[6]. أما الحلولية أو وحدة الوجود[7]، فهي الإيمان بإله حالٍ كامنٍ في الطبيعة والإنسان والتاريخ، أي إن مركز الكون كامنٌ فيه، وهو بحلوله هذا يلغي أي حيز، إنسانيًا كان أم طبيعيًا[8].

2- مفهوم الثنائية كمدخل لتحليل الإسلام عند بيجوفيتش:

يتميز الإسلام -وفقًا لبيجوفتيش- بقدرته على الجمع بين أطراف الثنائيات الحدّية التي تشكل الرؤى الأساسية للعالم، وبالأخص ثنائية المادي والروحي، فهناك ثلاث وجهات نظر عن العالم وهي: الرؤية المادية: وترى العالم باعتباره مادة محضة، وهي فلسفة تنكر التطلعات الروحية للإنسان. والاشتراكية مثال جيد على هذه الفلسفة، فهي تقدم خلاصًا خارجيًا فقط من خلال الاستهلاك وتحسين مستوى الدخل أو تغيير البيئة الاجتماعية... إلخ. والرؤية الثانية هي: الرؤية الدينية المجردة أو الروحية الخالصة، وهي رؤية للدين باعتباره تجربةً روحية فردية خاصة لا تذهب أبعد من العلاقة الشخصية بالله، وهذه الرؤية تنكر الاحتياجات المادية للإنسان. والمسيحية مثال جيد على هذه الرؤية، فهي تقدم خلاصًا داخليًّا فحسب.

أما الرؤية الثالثة: فتعترف بالثنائية الإنسانية، وتحاول تجاوزها عن طريق توحيد الروح والمادة، وهي الرؤية الإسلامية، فالحياة -كما يقول بيجوڤيتش- مزدوجة، وقد أصبح من المستحيل

---

[6] عبد الوهاب المسيري، **اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود**، (القاهرة: دار الشروق، الطبعة العاشرة، 2010)، ص 132-134.

[7] وحدة الوجود أو الحلولية تعني أنه ليس لهذا العالم ربٌّ مباين له منفصل عنه، وأن الله -تعالى- ليس الواحد الذي يخلق الوجود من خارج، وإنما هو الوجود نفسه، وهو مذهبٌ غربيٌّ يَحمِل مضمونًا إلحاديًّا بحتًا.

[8] عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 60-62.

عمليًا أن يحيا الإنسان حياةً واحدة منذ اللحظة التي توقف فيها أن يكون نباتًا أو حيوانًا[9]، والإسلام يخاطب كل ما في الإنسان ويتقبله ولا يتعسف بتنمية خصال لا جذور لها في طبيعة الإنسان، "إنه لا يحاول أن يجعل منَّا ملائكة؛ لأن هذا مستحيل، بل يميل إلى جعل الإنسان إنسانًا"[10]. ففي الإسلام قدر من الزهد، ولكنه لم يحاول به أن يدمر الحياة أو الصحة أو الأفكار أو حب الاجتماع بالآخرين، أو الرغبة في السعادة والمتعة. هذا القدر من الزهد أريد به تحقيق التوازن في غرائزنا، أو توفير نوع من التوازن بين الجسد والروح. إن القرآن يتناول الغرائز متفهِمًا لا متهِمًا، ولحكمة ما سجدت الملائكة للإنسان.

ويرى بيجوفيتش أن هذه الثنائية هي سبب سوء فهم العقل الغربي لهذا الدين، وهو سوء فهم لا يزال مستمرًا إلى هذا اليوم؛ فمن جانب الدين (الروحي المجرد)، اتُّهِم الإسلام بأنه أكثر لُصوقًا بالطبيعة والواقع مما يجب، وأنه متكيف مع الحياة الدنيا. واتُّهِم من جانب العلم أنه ينطوي على عناصر دينية وغيبية. وفي الحقيقة هناك إسلام واحد وحسب، ولكن شأنه شأن الإنسان له روح وجسم. فزعم التعارض فيه يتوقف على اختلاف وجهة النظر، فالماديون لا يرون في الإسلام إلا أنه دينٌ وغيبٌ، أي: اتجاه "يمينيٌّ"، بينما يراه المسيحيون حركةً اجتماعية سياسية فقط، أي: اتجاهًا "يساريًّا"[11].

استطاع بيجوفيتش أن يعقد مقارنات تحليلية عميقة لبيان معنى هذه الثنائية وتجلياتها الكامنة، سواء في مقارنة الإسلام بالمسيحية واليهودية أو في تحليله لأركان الإسلام الخمسة، فعلى المستوى الأول عقد بيجوفيتش مقارنة بين قاموس المفردات المستخدمة في الأناجيل وتلك التي وردت في القران، وخلص إلى أن مصطلحات الأناجيل أكثر لصوقًا بعالم الروح، بينما هي أكثر واقعية وتحديدًا وقربًا من العالم في صياغة القرآن، ومن ثَمَّ فالقرآن مركب فريد استطاع أن يجمع بين واقعية "العهد القديم" ومثالية "العهد الجديد"[12].

---

[9] علي عزت بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة يوسف عدس، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثانية، 2013، ص 50.

[10] **المرجع السابق**، ص 297.

[11] **المرجع السابق**، ص 56.

[12] **المرجع السابق**، ص 62.

كما أخذ يعقد مقارنات من المدخل نفسه بين المسجد والكنيسة، ليصل إلى النتائج نفسها[13]–[14]. ويتضح الاختلاف أيضًا في المقارنة التي يعقدها علي عزت بيجوڤيتش بين مبدأ العصمة البابوية من جهة، ومبدأ الإجماع الإسلامي من جهة أخرى[15]، إضافة إلى مقارنات أخرى تتعلق باهتمام الإسلام بكلٍ من القراءة والكتابة باعتبارهما أقوى محركٍ للمجتمعات الإنسانية على عكس الأناجيل التي بقيت تقليدًا شفهيًا لفترة طويلة من الزمن[16]. انطلاقًا من هذا التحليل المقارن للإسلام والمسيحية، نظر بيجوفيتش إلى الفلسفات الصوفية والمذاهب الباطنية المنكفئة على الأمور الروحية البحتة نظرةً سلبية حادة باعتبارها تشكل نمطًا من أكثر الأنماط انحرافًا، بل اعتبرها محاولة لـ"نصرنة الإسلام"[17].

أ– تجليات الثنائية في الأركان الخمسة للإسلام:

تزخر كتب الفقه الإسلامي بمسائل تفصيلية حول الشعائر الإسلامية شروطًا وأركانًا، صحة وبطلانًا، أداءً وقضاءً، إلى غير ذلك من الأمور والمسائل التفصيلية التي درج الفقهاء على سلوكها وترتيبها. يتجاوز بيجوفيتش هذه الطريقة المعهودة في عرض أوليات الإسلام إلى ما هو أعمق، حيث الغوص في البحث عن مقاصد العبادات والشعائر وطبيعتها التكوينية وأبعادها الزمانية والمكانية وفلسفتها الاجتماعية والسياسية، ليقدم بذلك مدخلًا نادرًا في الاقتراب من الشعائر والعبادات.

انطلاقًا من ثنائية المادي والروحي التي أسس لها بيجوفيتش باعتبارها أساسَ الرؤية الإسلامية للإنسان والعالم، ذهب بيجوفتيش في محاولة استقرائية واسعة لأبجديات الإسلام لينتهي إلى كمونها وتغلغلها في كل جوانب الإسلام بما في ذلك أركانه الخمسة المتمثلة في

---

[13] **المرجع السابق**، ص 271.

[14] **المرجع السابق**، ص 295-297.

[15] **المرجع السابق**، ص 289.

[16] **المرجع السابق**، ص 273.

[17] **المرجع السابق**، ص 274-275.

الشهادتين والصلاة والزكاة والصوم والحج، بل ذهبت رؤيته إلى استحالة تطبيق الإسلام انطلاقًا من مستوى بدائي أو واحدي، فثنائية المادي والروحي تقع في صميمه.

فالصلاة – على سبيل المثال – وهي نشاط روحي، لا يمكن أداؤها أداءً صحيحًا إلا من خلال إجراءات علمية بضبط الوقت والاتجاه في المكان، فالمسلمون مع انتشارهم على سطح الكرة الأرضية عليهم أن يتوجهوا جميعًا في الصلاة نحو الكعبة مكيفين أوضاعهم في المكان على اختلاف مواقعهم. وتحديد مواقيت الصلاة تحكمه حقائق علم الفلك، ولا بدَّ من تحديد هذه المواقيت للصلوات الخمس تحديدًا دقيقًا خلال أيام السنة كلها، ويقتضي هذا تحديد موقع الأرض في مدارها الفلكي حول الشمس. ولا يختلف الأمر كثيرًا بالنسبة إلى الزكاة التي تحتاج إلى إحصاء ودليلٍ وحساب، وكذلك الحج الذي يتطلب الإلمام بكثير من الحقائق التي يتطلبها المسافر إلى مسافات بعيدة. ولعله بسبب هذه الثنائية تطورت جميع الميادين العلمية في القرن الأول الإسلامي؛ إذ إنها بدأت بمحاولات إقامة الفرائض الإسلامية[18].

كما تتبدى الثنائية في أهم فعلٍ إسلامي، وهو عملية النطق بالشهادتين الذي يعلن به الشخص اعتناقه للإسلام. فالنطق لا بدَّ أن يؤدى أمام الشهود؛ لأن الشخص الذي يعتنق الإسلام –رجلًا كان أو امرأة– ينضم إلى جماعة لها جوانبها الاجتماعية والاقتصادية، وهو الأمر الذي تترتب عليه التزامات قانونية، وليس فقط التزامات أخلاقية. فالإنسان الذي يلحق بدينٍ روحي مجرد لا يستلزم وجود شهود ولا يتطلب الإعلان، حيث إن هذه علاقة بين الإنسان وربِّه، فمجرد عقد النية أو اتخاذ قرار باطني كافٍ تمامًا بهذا الخصوص. ولكن الإسلام ليس دينًا مجردًا؛ ولذا يصبح الشهود الإعلان أمرين لازمين[19].

الأمر نفسه ينطبق على فريضة الزكاة التي تحوي العنصرين البرانيّ والجوانيّ، الماديّ والروحيّ، وتختلف كثيرًا عن الضرائب التي تفرضها الدولة العلمانية الحديثة؛ إذ إن الفقر ليس قضيةً اجتماعية بحتة يرجع سببه إلى العوز فقط، وإنما أيضًا في الشر الذي تنطوي عليه النفوس البشرية. فالحرمان هو الجانب الخارجي للفقر، أما جانبه الباطني فهو الإثم أو الجشع، وإلا فكيف نفسر وجود الفقر في المجتمعات الثرية. ومن ثمَّ لا يمكن معالجة الفقر بالاكتفاء

---

[18] **المرجع السابق**، ص 294-295.

[19] **المرجع السابق**، ص 285-286.

بنقل ملكية بعض السلع، وإنما أيضًا من خلال التضامن الشخصي، والقصد، والشعور الودّي. فلا شيء يمكن إنجازه على الوجه الصحيح بمجرد تغيير ملكية سلع العالم طالما بقيت في النفوس الكراهية والاستغلال والاستعباد. وهذا هو السبب الذي يرجحه بيجوفيتش لتفسير إخفاق الثورات الدينية المسيحية، والثورات الاشتراكية جميعًا، فكل حلٍّ اجتماعي لم يتضمن حلًّا إنسانيًّا كان مصيره الإخفاق في تحقيق أحلامه في العدالة والحرية[20].

الثنائية نفسها نجدها في تحليل بيجوفيتش للصوم خلال شهر رمضان والذي يعد مظهرًا لروح الجماعة بين المسلمين. إذ الصيام ليس مجرد مسألة إيمانٍ شخصية تخص الفرد وحده، وإنما هو التزام اجتماعي، وهذا التفسير للصيام كشعيرة دينية غير مفهوم عند الأديان الأخرى، كما إنه شعيرة تجمع بين التنسك والسعادة ويشكل أكثر الوسائل التعليمية طبيعية وقوة، فالصوم يُمارس في قصور الملوك وفي أكواخ الفلاحين على السواء، في بيت الفيلسوف وفي بيت العامل[21].

أما الحج فهو الركن الخامس من أركان الإسلام وينطوي على الثنائية المركبة نفسها، فهو شعيرة دينية وتجربة روحية، ولكنه أيضًا تجمُّع سياسي، ومعرض تجاري، ومؤتمر عام للأمة، كما تظهر تلك الثنائية الإسلامية في النظر لمفهوم الأمة. فالإسلام ليس مجرد أمة بالمعنى البيولوجيّ أو الإثنيّ أو العرقيّ، وليس حتى جماعة دينية بالمعنى الروحيّ الخالص للكلمة، وإنما هو دعوة لأمة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، أي تؤدي رسالة أخلاقية.

انطلاقًا من ذلك يؤكد بيجوڤيتش أنه لا يمكن إغفال المكوّن السياسي للإسلام وقصره على النزعة التصوفية الدينية؛ لأن في هذا تكريسًا صامتًا للتبعية والعبودية. ولا يمكن كذلك إغفال المكوّن الديني الروحي في الإسلام؛ لأن في هذا كذلك رفضًا صامتًا للقيام بالأعباء الأخلاقية. إن الإسلام الحقيقي ليس مجرد دين روحي أو طريقة حياة فقط، بل هو منهج ومبدأ لتنظيم الكون أكثر منه حلًّا جاهزًا، إنه المركب الذي يؤلف بين المبادئ المتعارضة. إن الإسلام ليس دينًا ودولة كما يقول البعض (الذين وقعوا في فخ التعريفات

[20] **المرجع السابق**، ص 280-284.

[21] **المرجع السابق**، ص 286.

العلمانية الغربية، والتي تعطي مركزية هائلة للدولة)، بل هو دين ودنيا يتوجه للجانبين الروحي والمادي في الإنسان[22].

ثانيًا: الإسلام والإنسان بين المسيري وبيجوفيتش:

يمتد التشابه بين عناصر الرؤية الكلية للمسيري وبيجوفيتش إلى مقولة الإنسان التي تشكل المقولة المركزية الثانية في فهم المنظومات الفكرية لكلا المفكرين بعد مفهومي التوحيد والثنائية، ويتفق المفكران في تناولهما لمسألة الإنسان على عدة أمور أبرزها ثنائية تركيب الإنسان وتكوينه الجامع بين المادي والروحي في مقابل الرؤى الغربية المتأرجحة بين كونه إنسانًا ماديًا خالصًا أو روحيًا خالصًا أو ما يمكن تسميته بـ "الإنسان المركب" في مقابل "الإنسان ذو البعد الواحد" وفقًا لهربرت ماريكوز المفكر اليساري الذي ألف كتابًا تحت هذا العنوان ينتقد فيه النظرة الماركسية التقليدية للإنسان باعتبارها مجموعةً من الحاجات المادية البيولوجية فحسب[23].

إضافة إلى ذلك، اتفق المسيري وبيجوفيتش على مسألة النسب الإنساني للإله، فالإنسان مخلوق إلهيٌّ مكرَّم سيِّد في الكون مستخلَف في الأرض لأجله سخرت الكائنات ووظيفته عمارة الأرض، بيد أن بيجوفيتش قد أولى اهتمامًا خاصًا بمسألة الخلق عبر الدخول في مجادلات علمية مفصلة مع نظرية التطور الدارونية وتفنيد أسانيدها الجزئية وبيان تهافت النموذج الفلسفيّ الكليّ الكامن وراءها، أما المسيري فقد أولى اهتمامًا بمسألة تركيب الإنسان ونقد التصورات الغربية حول طبيعته وبيان مدى استبطان الفلسفات المعادية للإنسان لمفهوم الطبيعة البشرية بأشكال مختلفة، ليصل كلاهما للإسلام في نهاية المطاف باعتباره الضامن الحقيقي لحرية الإنسان. نستعرض في هذا المحور معالم الرؤية الإسلامية للإنسان عند المسيري وبيجوفيتش.

---

[22] **المرجع السابق**، ص 26.

[23] هاربرت ماريكوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي، (بيروت، دار الآداب، 1988).

1- إنسان المسيري بين الفلسفة والإسلام:

تشكل المعرفة بالطبيعة البشرية أساسًا حيويًا في فهم الظواهر الاجتماعية والسياسية وتفسيرها، فمن الحقائق المعروفة أن كل نظرية سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، بل كل رأي في تنظيم جانب من حياة الإنسان، يكمن وراءه تصور معين للإنسان قد يعيه صاحب الرأي أو النظرية فيقول به وقد يفترضه ولا يشعر به[24]. انطلق عبد الوهاب المسيري في بناء رؤيته الإنسانية من إدراك هذه المقدمة البسيطة، فأعاد الاعتبار للجدل الكلاسيكي حول مفهوم الطبيعة البشرية بأسئلته التقليدية: هل يوجد طبيعة ثابتة للإنسان أم لا، ما هذه الطبيعة؟ ممَ يتركب الإنسان (من المادة أم الروح أم كليهما معًا)؟ كان للسؤال الأخير أهمية كبيرة عند المسيري، ومن ثمَّ فقد انتقد النظريات الأحادية للطبيعة البشرية، وانطلق في رؤيته للإنسان من نظرة مركبة تعترف بثنائية تركيبه، في مقابل الرؤية الأحادية المادية، وبناءً على هذه الثنائية أسَّس المسيري مجموعةً من التصنيفات لحالات الإنسان ونماذجه منها: الإنسان الطبيعي وتنوعاته المختلفة ممثلة في الإنسان الاقتصادي والجسماني والوظيفي في مقابل نموذج الإنسان الرباني المستند إلى الخالق.

أ- نقد تصورات الغرب عن الإنسان:

يؤمن المسيري بوجود طبيعة بشرية ثابتة داخل الإنسان تميزه عن الحيوان وغيره من الكائنات والظواهر الكونية، وبناءً على هذا فقد انتقد المدارس الغربية التي همشت الطبيعة البشرية في التحليل، بحجة أنها غير موجودة، أو لأنها لا تتسم بقدر من الثبات، وهو الافتراض الفلسفي الشائع في الغرب، وقام بتفكيك حجج القائلين بذلك من مداخل مختلفة، أهمها أن الاستسلام لفكرة تغير الطبيعة البشرية وعدم ثباتها يعني نسف المشتركات الإنسانية الملحوظة والمحسوسة بين البشر رغم اختلافاتهم الثقافية والعرقية والطبقية. فإذا كانت الطبيعة البشرية تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة والظروف، فمعنى هذا أن تتعدد المراكز والرؤى والتطلعات والتوقعات وتسود النسبية المطلقة أو الشاملة، مما يقوض أي أساسٍ للحوار

[24] د. جعفر شيخ إدريس، **التصور الإسلامي للإنسان أساس لفلسفة الإسلام التربوية**، (القاهرة، مجلة المسلم المعاصر، العدد 12، 1397)، ص 16.

الإنساني وللإنسانية المشتركة؛ إذ ستتمترس كل جماعة إنسانية داخل زمانها ومكانها، الأمر الذي يهدد فكرة الاجتماع الإنساني في جوهرها.

كما يرى المسيري أن هناك أبعادًا في الإنسان تتميز بالثبات وكذلك بعض أشكال المعرفة لا يمكن أن تكون نسبية، ففكرة الضمير -على سبيل المثال- عند سقراط لا يمكن ردها لأساسها التاريخي أو الاجتماعي والجغرافي، وكل المسلمين لا يزالون يؤمنون بها وكذا غالبية البشر في هذا العصر؛ ولذا فالمذابح التي تحدث حولنا تزيد اشمئزازنا، وجمال الأعمال الفنية لا يمكن رده للمادة المتشكلة منها أو إلى وضع الفنان التاريخي أو الاجتماعي أو الطبقي، فنحن في عصرنا هذا لا نزال نتمتع بأعمال إنسان الكهف، ونقرأ أعمالًا كلاسيكية كثيرة مثل: مسرحيات شكسبير، ولوحات ڤان جوخ؛ وكلاسيكيات التراث الإسلامي مثل: كليلة ودمنة، وحيّ بن يقظان. إن فكرة الضمير، رغم أن لها أساسًا تاريخيًا ماديًا، وفكرة الجمال، رغم أنها تعبر عن نفسها من خلال المادة - تتخطيان المادة، وبالتالي تكتسبان استقلالًا، بل وتصبحان بمرور الزمن قيمًا عالمية ثابتة لصيقة بظاهرة الإنسان، ومن ثمَّ فإنسانيتنا المشتركة تتسم بقدر كبير من الثبات.

وحينما يحاول البشر أن يعيدوا صياغة أنفسهم وصورتهم، هل يحاولون محاكاة صورة الآلهة أم صورة القرود؟ وهل نقبل البشر الذين يحاولون تحقيق المثل العليا قبولنا لأولئك الذين يسلكون مسلك القردة العليا؟ وحين ندير مجتمعاتنا الإنسانية، هل نفعل ذلك متحررين من كل أعباء أخلاقية أو إنسانية، فإن خططنا لتشجير الكرة الأرضية فهذا أمر مقبول، وإن خططنا لتدميرها سبعًا أو عشر مرات فهل التدمير أمر مقبول تمامًا مثل التشجير؟

كما يتساءل المسيري هل يمكن أن نميز بين ما هو إنساني وغير إنساني دون افتراض وجود طبيعة بشرية وإنسانية مشتركة؟ إن هذا الإيمان بالتغير كمطلق ويقين أوحد وغاية وهدف، التغير الكامل دائمًا وأبدًا دون هدف أو غاية أو نهاية، قد يؤدي إلى لا شيء أو لعله قد يؤدي إلى دمار الإنسان والكون إن لم تتم عملية التغير داخل حدود، وإن لم يكن لها عقل وروح، وإن لم تفترض مركزية الإنسان في الكون، واعتبار الإنسان هو الغاية، وأن الهدف

من وجودنا في هذا الكون هو تحقيق إمكانياتنا الإنسانية التي تتجاوز حدود المادة المتغيرة[25].

ويرى المسيري أن محاولة إنكار وجود طبيعة بشرية ثابتة وإنسانية مشتركة وتصور أن الحديث عن الطبيعة البشرية هو نوع من أنواع الميتافيزيقا، تنطوي على محاولة واعية للهرب من الميتافيزيقا والإيمان بما وراء المادة، ولكنها أيضًا محاولة، ربما غير واعية للهرب من فكرة الحدود والمسؤولية والأخلاق. فإن كانت الطبيعة البشرية تتسم بقدر معقولٍ من الثبات والاستمرارية، يصبح من الممكن توليد معايير أخلاقية منها. أما إذا كان التغير مطلقًا وشاملًا، فإنه يؤدي إلى غياب أي معايير، ومن ثمَّ تصبح كل الأمور نسبيةً وتختفي مع النسبية أي معايير معرفية أو جمالية أو أخلاقية، والفرق بين الواحد والآخر يشبه الفرق بين الإيمان بالله والإيمان بالأطباق الطائرة. فالضرب الأول من الإيمان لا بدَّ أن يترجم نفسه إلى أفعال فاضلة إن كان إيمانًا حقًّا، فهو تحدٍ للذات ومحاولة لفرض حدود عليها. إن أدرك الإنسان أن ثمة طبيعة بشرية تتسم بنوع من الثبات وأن ثمة جوهرًا إنسانيًا ما، يصبح من المحتم أن تتحول تلك الطبيعة إلى نقطة ارتكازٍ فلسفية ثابتة ينبع منها نسق أخلاقي، بحيث إن كل ما يحقق هذه الطبيعة ويثريها يعد خيرًا، وكل ما يبتعد عنها فهو شر. أما الضرب الثاني من الإيمان فهو عملية تفريغ لشحنة نفسية، وتوتر داخلي يبحث عن بؤرة، وهو ضرب من ضروب تحقيق الذات يصلح كميتافيزيقا من دون أعباء أخلاقية يتبناها الإنسان الاقتصادي والإنسان النفعي الذي لا يؤمن إلا بالمادة، ويجد صعوبة حقة في التسامي عليها وتجاوزها[26].

ب- الحنين إلى السماء: ظلال الطبيعة البشرية في العقل الغربي:

اكتشف المسيري أن مفهوم الطبيعة البشرية لا يزال كامنًا في العقل الغربي من خلال ما سماه ظاهرة "الإله الخفي"، فرغم المحاولات العديدة لإنكار مفهوم الطبيعة البشرية الثابتة في الحضارة الغربية الحديثة من تيارات فكرية وفلسفية مختلفة باعتبارها نوعًا من أنواع

---

[25] د. عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2008)، ص 183-193.

[26] **المرجع السابق**، ص 194-198.

الميتافيزيقا التي يجب تجنبها في عملية التحليل، فإن هذا الإنكار يتم على مستوى الوعي والظاهر وحسب. فكثير من المفكرين وغالبية البشر العاديين يتبنون مفهوم الطبيعة البشرية التي تتسم بقدر من الثبات والاستمرارية كأداة تحليلية بشكل كامن غير واع. ومن خلال ما سماه المسيري **ظاهرة ("الإله الخفي"**Hidden God)، وهو مصطلح قريب من مصطلح "الضمير" ولكنه غير مترادف معه، فالضمير يعني أن ثمة شيئًا ما غير مادي، كامنًا في الإنسان، يدفعه نحو الخير، وهو إن لم يتجه نحو الخير كما يملي عليه ضميره فإنه يشعر بالذنب وأنه أنكر بُعْدًا أساسيًا من وجوده[27].

والضمير شأنه شأن الإله الخفي ليس أمرًا ماديًا ولا يمكن رده إلى الطبيعة المادية، وإنما يستند إلى عنصر ما في الإنسان (القبس الإلهي والنزعة الربانية) عنصر لا يمكن تفسيره ماديًا؛ ولذا لا مناص من أن نسميه "روحيًا". ولكن الضمير يرتبط في ذهننا بمنظومة أخلاقية محددة، من خلالها يعرف الإنسان الشر والخير، أما مفهوم "الإله الخفي"، فرغم أنه يشارك الضمير في كثير من السمات، فإنه يشير إلى أن الإنسان قد لا يكون مؤمنًا بأي منظومة أخلاقية أو معرفية أو دينية، بل قد يكون معاديًا بشكلٍ واعٍ وصريح لكل القيم بلا استثناء، وقد يؤمن بنموذج مادي إلحادي ويظن أنه استبطنه تمامًا حتى أصبح جزءًا لا يتجزأ من رؤيته ووجوده. ولكن هذا الإنسان، مع هذا، تفضحه -في ظروف معينة- أقواله وأفعاله بشكلٍ غير مباشر وغير واعٍ عن وجود شيء ما في أعماقه يتناقض مع الإطار المادي الواحدي الذي تبناه. ورغم هذا، فإن مثل هذا الإنسان قد لا يتجه بالضرورة نحو اختيار منظومة أخلاقية بديلة. وبذلك يمكن القول بأن الإله الخفي هو -في واقع الأمر- البحث غير الواعي للإنسان المادي عن المقدَّس بعد أن تصور أنه قد قتل الإله وأسس عالمًا زمانيًا مكانيًا لا قداسة ولا محرمات ولا حرمات فيه[28]. ويذهب المسيري بعيدًا في تحليله إلى أن فكرة الإله الخفي لا تزال كامنةً حتى في كتابات المفكرين الملحدين، بل وفي النزعات الفلسفية الفوضوية الحديثة[29].

---

[27] راجع مقالة عبد الوهاب المسيري بعنوان: "**الحداثة المنفصلة عن القيمة والإله الخفي**"، منشورة على موقعه الإلكتروني: https://is.gd/zTL8j6

[28] **المرجع السابق**.

[29] د. عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص 199-203.

ج- الإنسان الرباني المركب في مقابل الإنسان ذي البعد الواحد:

تختلف الفلسفات والمذاهب الفكرية المعاصرة في الإجابة عن سؤال: ممَ يتركب الإنسان، من مادة فقط أم من روح فقط أم من مزيج بينهما؟، فعلم النفس الحديث يتحدث عن الإنسان باعتباره شيئًا واحدًا أحادي التركيب، هو ما تراه العين من أعضاء، وما يتكلم عنه علم التشريح في الطب من أجهزة داخلية يحتويها جسد الإنسان، ولكن حينما تسأل علمَ النفس عن الأمراض النفسية، وعمليات التفكير والحب والكره، والبخل والكرم، والشجاعة والمروءة، التي هي الإنسان، فإنه يسندها إلى تراكيب في الجسم المرئي. ولكن هذا لم يقنع الكثيرين من المفكرين ومن بينهم المفكر عبد الوهاب المسيري الذي ذهب يؤسس رؤيته "للطبيعة البشرية"[30] من مدخل ثنائية التركيب (مادي-معنوي) (جسد-روح)، وهذه الثنائية تنطلق من مقولة إن الإنسان ظاهرة مركبة لا يمكن ردها إلى ما هو دونها (المادة)، ولا يمكن اختزالها في بُعْدٍ واحد؛ فهي تحوي من الأسرار والثغرات ما لا يمكن تفسيره تفسيرًا ماديًّا محضًا، فالإنسان عالم معقد يتشابك داخله المحدود مع اللا محدود، والمعلوم مع المجهول، والجسد مع الروح، والبرانيّ مع الجوانيّ، والسبب مع النتيجة، والعقل مع القلب، وعالم الشهادة مع عالم الغيب[31]. ويرى المسيري أن هذه الثنائية التركيبية تجد صداها من خلال نزعتين تتنازعان الإنسان، هما: النزعة الجنينية، والنزعة الربانية؛ وهما طرفا الثنائية المركبة للإنسان[32]. فالطرف الأول في الثنائية هو الجانب الطبيعي، أو ما يسميه المسيري النزعة الجنينية، ويُعبِّر عنها أحيانًا بالنزعة الرحمية نسبة إلى رحم الأم، وهي تعبير عن البُعْدِ المادي في الإنسان بكل أبعاده، سواء في نشأته وتكوينه أو في ما ينشأ عن هذا البُعْدِ من نزعات مادية، بما في ذلك حنينه الدائم إلى عالم البراءة الأولى الذي

---

[30] يستخدم المسيري مصطلح الطبيعة البشرية للإشارة إلى جوهر الإنسان أو السمات الأساسية التي تُمَيِّز الإنسان وتفصله عن غيره من الظواهر الكونية، ويرتبط بهذا المصطلح مفهوم "الإنسانية الواحدة"، لكنه يفضل استخدام مصطلح "الإنسانية المشتركة" بدلًا من "الإنسانية الواحدة" لتفادي النزعة الغربية المركزية في تعريف كل ما هو إنساني وفرض الرؤى الواحدة باعتبارها معيارًا موحدًا للإنسانية.

[31] عبد الوهاب المسيري، **دفاع عن الإنسان**، مرجع سابق، ص 276.

[32] راجع في تفصيل النزعتين: عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سابق، ص 68-73.

يعفيه من المسؤوليات الأخلاقية وتحمّل أعباء الهوية. غير أن المسيري لا يُفصِّل في التكوين الطبيعي المادي للإنسان، بل يكتفي بالإشارة إليه مثل قوله: "فثمة احتياجات طبيعية مادية، مثل حاجة البشر إلى الطعام والهواء والنوم والتناسل وتلبية كل ما يتعلق بتركيبهم العضوي بغض النظر عن أماكن إقامتهم أو نمط الحضارة الذي ينتمون إليه. فالإنسان هنا موجود مادي متجسد يشارك بقية الكائنات في بعض الصفات، فمن حيث هو جسم، يخضع الإنسان للقوانين الطبيعية وضرورات الحياة العضوية؛ إذ تسري عليه وعلى بقية الكائنات مجموعةٌ من الآليات والحتميات؛ لذا يمكن رصد هذا الجانب من وجوده من خلال النماذج المستمدة من العلوم الطبيعية، ويعبِّر عن نفسه فيما نسميه النزعة الجنينية"[33].

أما الطرف الثاني في الثنائية فهو البُعد الروحي، أو ما يسميه المسيري النزعة الربانية أو القبس الإلهي، وهو في تعريف المسيري: "ذلك النور الذي يبثه الإله الواحد المتجاوز في صدور الناس بل في الكون بأسره، فيمنحه تركيبيته اللامتناهية، ويولِّد في الإنسان العقل الذي يدرك من خلاله أنه ليس بإله، وأنه ليس بالكل، وأنه مكلف بحمل الأمانة، وأن عليه أعباءً أخلاقية وإنسانية تشكل حدودًا وإطارًا له"[34]. كما يُعبِّر عنه في سياق آخر بقوله: "فالإنسان قد خلقه الله ونفخ فيه من روحه وكرَّمه واستأمنه على العالم واستخلفه فيه؛ أي إن الإنسان أصبح في مركز الكون بعد أن حمل عبء الأمانة والاستخلاف"[35]، فالروح أو القبس الإلهي هو تعبير عن وجود عنصر غير مادي في الإنسان ويُمثِّل جوهر تركيبيته، ووجوده هو الذي يعطي الإنسان معنى التجاوز؛ سواء فيما يخص علاقته بالله، أو علاقته بنفسه، أو بالطبيعة. لذا، اتسم الإنسان بالتركيب والتعقيد، بحيث لا يمكن أن يُرَدَّ إلى بُعْدٍ واحد. وقد فشلت الحضارة الغربية في تفسير الظاهرة الإنسانية، لإقصائها

---

[33] انظر: عبد الوهاب المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، (دمشق: دار الفكر، الطبعة الرابعة، 2010)، ص 11- 12. وللتفصيل في الجانب المادي في خلق الإنسان ينظر: الراغب الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، تحقيق عبد المجيد النجار، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988)، ص 72-73.

[34] عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سابق، ص 81.

[35] المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص 11-12.

هذا البُعد الروحي في الإنسان؛ ذلك أنه لا يمكن تفسير هذا البُعد تفسيرًا ماديًّا؛ إذ "لا تُوجَد أعضاء تشريحية أو غدد أو أحماض أمينية تشكل الأساس المادي لهذا الجانب الروحي أو الرباني في وجود الإنسان وسلوكه. ولهذا، فهو يشكل ثغرة معرفية كبرى في النسق الطبيعي المادي". فوجود هذا الجانب الروحي هو الذي يعصم الإنسان من السقوط في حمأة المادية. لذا، يضع المسيري الإنسان الطبيعي المادي الذي يدور في إطار النزعة الجنينية، مقابل الإنسان الإنسان أو الإنسان الرباني الذي يدور في إطار النزعة الربانية.

وفي تحليل المسيري للجانب الروحي في الإنسان، فإنه يربطه دائمًا بما يدل عليه في الواقع من مظاهر عدّة، مثل: النشاط الحضاري المتعدد الجوانب (الاجتماع، الأخلاق، الجمال، التدين)، وقدرة الإنسان على الإبداع؛ إذ لا يهتم المسيري بهذا القبس الإلهي متى وُجِد في الإنسان وكيف. ولكن بانعكاسه في حياته؛ أي بما يمكن للإنسان أن يدركه بتجربته الوجودية وإدراكه لذاته وواقعه الإنساني، فالإنسان كائن قادر على تطوير منظومات أخلاقية غير نابعة من البرنامج الطبيعي المادي، الذي يحكم جسده واحتياجاته المادية وغرائزه، وهو قادر على الالتزام بها وقادر أيضًا على خرقها، وهو الكائن الوحيد الذي طوَّر نسقًا من المعاني الداخلية والرموز التي يدرك من خلالها الواقع. وهو النوع الذي يملك ذاكرة قوية ونظامًا رمزيًا أصبح جزءًا أساسيًا من كيانه، حتى إنه يمكن القول بأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يستجيب مباشرةً للمثيرات، وإنما يستجيب لإدراكه لهذه المثيرات وما يُسقطه عليها من رموز وذكريات. والإنسان هو النوع الوحيد الذي يتميَّز كل فرد فيه بخصوصيات لا يمكن محوها أو تجاهلها[36].

د- الحل التوحيدي لمشكلة المركزية (الاستخلاف):

ينتقل المسيري إلى إشكالية أزلية في كل الفلسفات المعاصرة وتتعلق بمفهوم مركزية الإنسان، ويطرح في إطارها مفهوم الاستخلاف المؤسس على مفهوم التوحيد[37]، وهو مفهوم يقدم إطارًا تفسيريًا للعلاقة بين محاور الوجود الثلاثة الكبرى: الله والعالم والإنسان، ويجيب عن

---

[36] عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مرجع سابق، ص 66.

[37] يشمل الاستخلاف النوع البشري كله، رجالًا ونساء. ومن الأمور الجديرة بالذكر في لغة القرآن، أن لفظ "إنسان" -وهو الواحد من بني آدم- يذكّر ويؤنث، فيقال: هو إنسان، وهي إنسان، والمرأة إنسان، ولا يقال: إنسانة. كذلك، فإن لفظ "بشر" يذكّر ويؤنث، فيقال: هو بشرٌ، وهي بشر.

أسئلة المعنى الكلية المتعلقة بوجود الإنسان ووظيفته في الكون. كما يقدم تصورًا واضحًا لمشكلة المركزية الإنسانية والمركزية الإلهية، يختلف كليًّا عن التصور الغربي الصراعي الإحلالي (الإنسان مقابل الإله)، فالاستخلاف يعني أن هذا العالم ليس ملكنا وإنما استُخلفنا فيه، ومن ثمَّ فالإنسان وفق هذا المفهوم ليس سيد الكون ومركزه بل الإله. فالله هو خالق الكون والإنسان معًا، وهو مركز الكون ومعياره، بينما الإنسان هو مركز المخلوقات خليفة لله في الأرض، بعبارة أخرى الله سيد (فوق) الكون، والإنسان سيد (في) الكون[38]. ومن هنا فقد حسم الإسلام ثنائية الله/الإنسان منذ البداية، ولم يقع في حالة التأرجح التي وقع فيها الفكر الغربي، حيث أضحى سؤال المركزية لديهم سؤالًا غير محسومٍ وقابلًا للنقاش والجدل المستمر، فتأرجحوا تاريخيًا – وما زالوا – بين مركزيات متعددة (مركزية الإله – مركزية الإنسان – مركزية المادة) انتهت إلى نسف فكرة المركزية في نموذج جديد يمكن تسميته بمركزية اللا مركز (مرحلة ما بعد الحداثة)[39].

وتقوم فلسفة الاستخلاف على محاولة تحديد العلاقة بين المستخلِف (الله تعالى)، والمستخلَف (الإنسان)، والمستخلف فيه (الكون)، وذلك استنادًا إلى المفاهيم القرآنية الكلية (التوحيد والاستخلاف والتسخير)، حيث ينظر للإنسان باعتباره سيدًا في الكون – لا سيدًا للكون –، مستخلفًا من الله على الكون بكائناته ومخلوقاته، والعالم ليس ملكه، ومن ثمَّ يجب ألا نبدده بإسرافنا واستهلاكاتنا، وإنما يجب أن نعمره حتى يمكن للأجيال القادمة أن تعمره وتستمتع بخيراته، وقد أمر الإسلام المسلمَ بالاقتصاد ومراعاة الاعتدال حتى في العبادة من صلاةٍ وصيام، بدءًا من التوجيه النبوي بعدم الإسراف في الماء ولو للوضوء، مرورًا بالرحمة الواجبة بالحيوانات التي قد تدخل الجنة ونقيضها الذي قد يدخل

---

[38] راجع في مسألة المركزية في الرؤية الإسلامية: إسماعيل راجي الفاروقي، "**التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة**"، ترجمة السيد عمر، (القاهرة، دار مدارات للنشر والتوزيع، 2014)، ص 33-34.

[39] راجع في أزمة المركزية الغربية: كتاب المفكر الإسلامي د. طارق رمضان، **The Quest for Meaning: Developing a Philosophy of Pluralism**، Allen lane، 2010

وراجع أيضًا: كتاب عبد الرزاق الداوي، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، (بيروت، دار الطليعة، 1992).

النار –مع تسخيرها للإنسان للأكل والانتفاع–، وأخيرًا –وليس آخِرًا– بالتواصل مع كل مكونات الكون النباتية بل والجمادات التي يؤمن الإنسان بأنها تسبح لله. ويحكم الإنسان في كل موقف ميزان الضرر والنفع، في الحال والمآل. وبذلك يمكن للمنظومة الإسلامية أن تشكل نقطة انطلاق للوقوف ضد الاستهلاكية التي ثبت أنها ستودي بالعالم، فهي تمنح الإنسان مركزيةً لكنها ليست مركزيةً مطلقة يستنزف فيها الإنسان الطبيعة، ولا هي مركزية للطبيعة تساوي بين الإنسان والمادة والإنسان والحيوان، وتتجاهل خالق الكون ورسالة البشر وأمانتهم المسؤولة في الدنيا واليوم الآخر[40]–[41].

هـ – إله العالمين: مدخل للخطاب الإنساني العالمي

لم يشكل التوحيد رؤية فلسفية متجاوزة للعالم فقط (كما تناولنا في محور سابق)، بل امتد ليقدم رؤية عالمية للإنسانية كلها وليس للإنسان المسلم فقط؛ وذلك بتقريره مبدأ وحدة الجنس والنسب للبشر جميعًا، فالناس لآدم عليه السلام، "ولا فضل لعربي على عجمي ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى" (رواه البخاري). كما نفى الإسلام أي شرعية لكل دعاوى التعصب للأجناس أو الألوان أو الأعراق، وعقيدة الإسلام وحدها هي التي تقرر على هذا النحو – بوضوح وقطعية – وحدة الجنس البشري في إطار التنوع البنَّاء[42]. إن مقتضى الرؤية الإسلامية للعالم – التي تقوم كما أسلفنا على أساس وحدة البشرية – هو أن تكون رسالة الإسلام عالمية: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: 107)، وليست قطرية أو إقليمية أو عرقية. ويشكل مفهوم العالمية أحد أهم المفاهيم المركزية في الرؤية التوحيدية، وأحد أهم المفاهيم التي نفذ المسيري من خلالها إلى الإسلام، يقول المسيري: "إن مفهوم الله الرحيم العادل من المفاهيم المركزية في تصوري، وهو ليس إله

---

[40] د. هبة رؤوف، "البيئة: **من مركزية الإنسان والطبيعة إلى الاستخلاف**" دراسة منشورة على (موقع إسلام أون لاين)، https://is.gd/t9xgnj

[41] عبد الوهاب المسيري، **دفاع عن الإنسان: دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة**، (القاهرة: دار الشروق، 2003)، ص 311-312.

[42] د. إبراهيم البيومي غانم، **أصول الرؤية الإسلامية للعالم والعلاقة مع الآخر**، (مجلة حراء، العدد (21)، 2010). https://is.gd/rEl1PX

العرب أو المسلمين أو قوم أو غيرهم دون الأقوام والأعراق الأخرى، بل هو رب العالمين أجمعين، يشملهم جميعًا بعدله ورحمته، وبذلك يصبح الإسلام من أكثر العقائد تسامحًا وقبولًا للآخر، برغم أنه يحدد الحدود ويضع الفواصل"[43].

ثانيًا: إنسان بيجوفيتش بين الشرق والغرب: جدل الخلق مقابل التطور

صدّر المفكر "علي عزت بيجوفيتش"، كتابَه "الإسلام بين الشرق والغرب" بمناقشة كلاسيكية حول مسألة أصل الإنسان باعتبارها حجر الزاوية لكل أفكار العالم، ورأى أن أي مناقشة تدور حول كيف ينبغي أن يحيا الإنسان، لا بدَّ أن تأخذنا إلى الوراء حيث مسألة "أصل الإنسان"، وما إذا كان كائنًا مخلوقًا من قبل الله عز وجل أم كائنًا متطورًا بالصدفة العبثية التي ألقته في هذا الكون وتركته هائمًا بلا معنى أو هدف أو غاية.

ترجع كل المخلوقات –حسب التصور الدارويني– إلى الأشكال البدائية للحياة (الأميبا)، والتي ظهرت بدورها نتيجة عملية طبيعية كيميائية مادية. فالإنسان وفق هذا المنظور ما هو إلا حيوان تطور من المادة إلى الأميبا، والأميبا تطورت حتى وصلت إلى القردة العليا، ومنها إلى الإنسان الذي اتجه نحو الكمال الجسمي والفكري ومنه إلى الذكاء الخارق. هكذا ينظر العلم الحديث إلى أصل الإنسان باعتباره نتيجةً لعملية طويلة من التطور ابتداء من أدنى أشكال الحياة، حيث لا يوجد تميز واضح بين الإنسان والحيوان سوى بعض الحقائق المادية الخارجية كالمشي قائمًا، وصناعة الأدوات، والتواصل بواسطة لغة منطوقة مفصلة. وعلى الجانب الآخر، يتحدث الدين عن خلق الإنسان، والخلق ليس عملية وإنما فعل إلهي، ليس شيئًا مستمرًا وإنما فعل مفاجئ تخلصه عبارة (كن فيكون).

تعامل بيجوفيتش مع نظرية التطور ومقولاتها بطريقة فريدة، فبدلًا من أن يحاول تفنيدها مقتصرًا على علم البيولوجيا والعلوم الطبيعية كما يفعل بعض المعاصرين الناقدين للنظرية، فقد لجأ إلى استراتيجية إضافية تقوم على بيان عجز النظريات المادية، بما في ذلك نظرية التطور الداروينية، عن تفسير البعد الإنساني في ظاهرة الإنسان، وبذلك فقد اعتبر نظرية

---

[43] عبد الوهاب المسيري، **دفاع عن الإنسان: دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة**، مرجع سابق، ص 311.

التطور جزءًا من كلٍّ بما يجعل نقده لمقولاتها صالحًا للتعميم على الفلسفات المادية كافَّةً التي تشترك معها في الجذر الفلسفي نفسه.

نفذ بيجوفيتش إلى قلب النظرية الدراونية وراح يفكك أسسها العلمية بما استطاع من مقولات علمية مضادة للمختصين في المجالات العلمية نفسها، كما راح يكشف عما تحتويه من نظريات فلسفية لا تمت للعلم بصلة، ليكشف في نهاية المطاف عن عدد من التلفيقات الفلسفية المستترة بغطاء العلم، كما راح يطرح عددًا من الأسئلة المتجاوزة للنقاش العلمي التفصيلي حول النظرية، فسواء كان الإنسان نتاج التطور أو كان مخلوقًا، فإن السؤال يظل قائمًا: ما هو الإنسان؟ وهل الإنسان جزء من العالم أو شيء مختلف عنه[44]؟

أ- الفن يتحدى نظرية التطور: إبداعات الإنسان البدائي

لجأ بيجوفيتش إلى الفن في إطار نقده للنظرية متتبعًا الأعمال الفنية المسجلة عن الإنسان البدائي، ليصل إلى أن شيئًا ما قد حدث للإنسان جعله لا يقنع بجانبه الطبيعي المادي الحيواني، ودفعه إلى أن يبحث دائمًا عن شيء آخر غير السطح المادي الذي تدركه الحواس، بحيث بدأ يفكر في معنى حياته وفيما وراء الطبيعة، فيما وراء القبور. يتساءل بيجوفيتش ما هذا الشيء الذي جعل الإنسان لا يكتفي بصنع الآلات التي تحسّن من مقدرته على البقاء المادي، وبدلًا من ذلك بدأ في صنع العبادات والأساطير والمعتقدات الخرافية والغريبة والرقصات والأوثان والسحر وأفكاره عن الطهارة والنجاسة والسمو واللعنة والبركة والقداسة والمحرمات والمحظورات الأخلاقية التي تشمل حياته بأسرها؟ ما الذي جعل الإنسان لا يقنع بالدلالة المباشرة للأشياء، وإنما يضيف لها دلالة متخيَّلة تكون أكثر أهمية في نظره من دلالتها الواقعية؟، فبينما يذهب الحيوان للصيد مباشرة ويوظف كل ذكائه في اصطياد الفريسة ويستجيب للمثيرات المادية التي من حوله بشكل مباشر، يحيط الإنسان مثل هذا الفعل بطقوس وأحلام وصلوات. وبينما كان الحيوان يتابع فريسته بمنطق صارم، كان الإنسان يقدم الضحايا والقرابين ويقيم الصلوات والشعائر[45].

---

[44] علي عزت بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق الغرب**، ترجمة يوسف عدس، (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثانية، 2013)، **ص** 66.

[45] **المرجع السابق**، ص 13-14.

ب- النقد الفلسفي للتطور: أسطورة الصدفة:

ينتقل بيجوفيتش بعد ذلك إلى نقد نظرية التطور من مدخل آخر ينحو نحو الفلسفة من خلال نقد مقولة الصدفة التي يروجها الماديون، يبدأ علي عزت بيجوڤيتش تقويضه النظريات المادية بأن يبيِّن أنه من المستحيل تصديق فكرة أن العالم قد ظهر نتيجة تفاعلات كيمائية تمت بالصدفة وأدت إلى ظهور خلايا بسيطة ثم تطورت إلى أن أصبحت الإنسان. وفرضية الصدفة هذه تقع في صميم نظرية التطور وكل النظريات المادية. يبيِّن بيجوڤيتش أن خلق العالم بالصدفة هو مجرد افتراض وتخمين وليس حقيقة. ومن أشهر الاعتراضات على هذه الفرضية أن الإيمان بها يعادل الإيمان باحتمال أن يقوم فرد بالخبط على آلة كاتبة فيكتب لنا قصيدة رائعة، أو باحتمال أن يلقي إنسان أو قرد بالنرد ويحالفه الحظ ويأتي 6/6 ليس مرة واحدة ولا ألف مرة وإنما 44 ألف مرة متتالية! كما أن المصادفة وحدها لا تجدي في تفسير الخلق، فإن تكوين الكائنات من تلك الذرات الهائمة يعني أنها كانت مصممةً، بحيث إنها إذا اجتمعت بهذه الطريقة يتكوَّن منها ذهبٌ، وإذا اجتمعت بتلك الطريقة يتكون منها ماء، وهكذا، أي إن التصميم لا بدَّ أن يسبق الصدفة.

ويواصل بيجوفتيش نقده لهؤلاء الذين يرون أن المادة - من خلال الصدفة وحدها - قد أدت إلى ظهور عناصر متجاوزة للمادة مثل الإنسان والوعي والعقل والغائية؛ ذلك أنهم في نهاية الأمر ينسبون للمادة قُدرات غير مادية، ومن ثمَّ فإنهم يكونون قد خرجوا بذلك عن مقاصد الفلسفة المادية، خصوصًا أن فرضياتهم لا تعدو كونها تكهنات عنيدة طفولية تضمن لهم الاستمرار في ماديتهم البسيطة، وتضمن لهم في الوقت نفسه تفسير ما حولهم من تركيب ووعي وغائية. وينتهي بيجوڤيتش بالتأكيد على أن فكرة الصدفة ليست فكرة علمية أكيدة كما يدّعون، وإنما فكرة تخمينية لم تنتج نتيجة عملية تجريبية أو ملاحظة علمية، وإنما نتيجة عملية عقلية محضة تحاول سد ثغرة في النظام المادي وتدعي أنها علم[46].

---

[46] **المرجع السابق**، ص 16-17.

ج- فشل الداروينية في تفسير ظاهرة الثقافة:

لا يكتفي بيجوفيتش بذلك، بل يلجأ إلى طريقة أكثر حسمًا وهي توضيح العجز التفسيري الكامل لنظرية التطور في تناولها للظواهر الإنسانية. وهو ينجز ذلك عن طريق استخدام نموذج مركب يأخذ في الاعتبار كلًا من العناصر المادية والإنسانية، وفي هذه السياق يلحظ بيجوفيتش مفارقة تتعلق بأن النظرية الداروينية لم تكرس اهتمامًا كافيًا للظواهر الثقافية، معللًا ذلك بأن تلك الظواهر ليست نتاج التطور فهي تقف متعالية عليه، مفارقة له وتحمل في أثنائها إجابات عن بعض الأسئلة الحاسمة عن الوجود الإنساني. فإذا كان هناك خطٌّ متصل للتطور المادي يؤكد على الكفاءة والمنفعة وتسخير الطبيعة والآلات، فهناك خطٌّ موازٍ للثقافة الإنسانية يؤكد على قيم مختلفة تمامًا لم يحدث فيها تقدم أو تطور مثل: التضحية والضمير والخوف من الموت والمجهول، وعلى نشاطات إنسانية مختلفة مثل: الفن والدين والأخلاق والفلسفة. وهذه القيم والنشاطات الإنسانية فرع سلالة واحدة تشير إلى وجود عالم آخر إلى جانب عالم الطبيعة، وهي لا تعرف التقدم أو التطور. وتقف نظرية التطور عن تفسير كيف لم يتغير تاريخ البشر الجُوّانيّ كثيرًا، فالإنسان بأخطائه، وفضائله، وشكوكه، وخطاياه، وكل ما يشكل وجوده الجُوّانيّ يبرهن على عدم قابليته للتغيير، وتفيد دراسة رسوم إنسان "نياندرتال" في فرنسا أن الحياة النفسية للإنسان البدائي لا تختلف إلا قليلًا جدًّا عن الحياة النفسية للإنسان المعاصر[47].

د- الإنسان الحر: المخلوق الإلهي لا الدارويني

يركز علي عزت بيجوفيتش على سمة إنسانية أخرى يقوّض من خلالها نظرية التطور، وهي مقدرة الإنسان على الاختيار، أي قضية الحرية. ففي عالم المادة توجد الأشياء وجودًا موضوعيًا، خاضعًا لقوانين موضوعية صارمة. فالأرض تدور حول الشمس سواء عرفنا أم لم نعرف، شئنا أم أبينا. ثمة حتمية مادية تسيطر على عالم الحقائق الموضوعية، وهو ما لا يمكن وصفه بالخير أو بالشر، فنحن في هذا العالم لا نفعل ما نريد أن نفعله، بل ما علينا أن نفعله. ثمة جانب فينا خاضع للحتميات المادية، ولكن الإنسان لا يعيش في عالم المادة وحسب، فهناك عالم جوّانيّ قوامه الحرية التي تعبّر عن نفسها في النوايا والإرادة. أما خارج الإطار المادي فثمة حيز للإنسان يتحرك فيه بحيث يمكنه الاختيار بين بدائل مختلفة،

---

[47] **المرجع السابق**، ص 79.

فيختار مثلًا أن يتجاوز البرنامج الطبيعي الحتمي ويقوم بفعلٍ قد يبدو غير عملي وغير مفيد من الناحية المادية، مثل أن يدافع عن كرامته أو يرفض الظلم. والإنسان الذي ينطلق من الرؤية المادية قادر ولا شك على الاختيار والحرية والبذل والعطاء، ولكنه بذلك يكون قد سلك بطريقة تتناقض وماديته المزعومة، فقد تجاوز قوانين المادة. فهو إن ضحى بنفسه من أجل ابنه القعيد –مثلًا– فإنه لا يمكنه إخضاع هذا الفعل للنموذج المادي.

إن قضية الخلق –كما يؤكد بيجوفيتش– هي في الحقيقة، قضيةُ الحرية الإنسانية. فإذا قبلنا فكرة أن الإنسان لا حرية له، وأن جميع أفعاله محددة سابقًا –إما بقوى مادية داخله أو خارجه– لا تكون الألوهية ضروريةً في هذه الحالة لتفسير الكون وفهمه. ولكننا إذا سلمنا بحرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله، فإننا بذلك نعترف بوجود الله إما ضمنًا وإما صراحةً. فالله وحده هو القادر على أن يخلق مخلوقا حرًّا، فالحرية لا يمكن أن توجد إلا بفعل الخلق. الحرية ليست نتيجة ولا نتاجًا للتطور، فالحرية والإنتاج فكرتان متعارضتان. فالله لا ينتج ولا يشيد.. إن الله يخلق[48].

يطلق بيجوفيتش العنان لخياله في تصور ما ستكون عليه البشرية في ظل التقدم العلمي والتكنولوجي المزعوم من قبل الحضارة الغربية وتداعيات ذلك على مسألة حرية الإنسان، فيقول: "قد ينجح الإنسان آجلًا أو عاجلًا –خلال هذا القرن أو بعد مليون سنة من الحضارة المتصلة– في تشييد صورة مقلدة من نفسه، نوع من الإنسان الآلي أو مسخ، شيء قريب الشبه بصانعه. وهذا المسخ الشبيه بالإنسان لن تكون له حرية، سيكون قادرًا فقط على أن يتحرك في إطار ما بُرمج عليه. وهنا تتجلى عظمة الخلق الإلهي، الذي لا يمكن تكراره أو مقارنته بأي شيء حدث من قبل أو سيحدث من بعد في هذا الكون. في لحظة زمنية من الأبدية، بدأ مخلوق حر في الوجود، بينما لم يكن ممكنًا أن يتحول نتيجة التطور (بدون تلك اللمسة الإلهية) إلى الإنسان. إن التطور، بدون تلك اللمسة، كان سينتج –على الأرجح– حيوانًا أكثر تطورًا، حيوانًا مثاليًا، أو كائنًا بجسم إنسان وذكائه، ولكن بدون قلب ولا حياة جُوّانية. ذكاء متحرر من وخز الضمير والأخلاق، وربما كان أكثر كفاءة، ولكن أشد قسوة في الوقت نفسه"[49].

---

[48] **المرجع السابق**، ص 97-98.

[49] **المرجع السابق**، ص 98.

ثالثًا: خاتمة من منظور نقدي مقارن

من خلال ما سبق عرضه من تحليل الرؤى الكلية للمفكرَيْن محل الدراسة للإسلام والإنسان والعالم، يتبيَّن لنا عدة ملاحظات نوردها كالتالي:

1– ثمة تقارب شديد يصل إلى حد التشابه في مساحات الرؤية الكلية العامة لدى كلا المفكرين (المسيري – بيجوفتش) لا سيما في مساحات الرؤية للإنسان والنظر الفلسفي إلى الإسلام، إلى حد يمكن القول معه إنَّ أحدهم تأثر بالآخر تأثرًا شديدًا، وهو ما حدث بالفعل؛ فقد صرح المسيري بحالة تأثره بنظيره البوسني ونوَّه إلى ذلك مرارًا وتكرارًا، سواء في كتاباته الفلسفية أو في محاضراته العامة، بل إنه شارك بمقدمة طويلة استهلت النسخة العربية المترجمة من كتاب بيجوفيتش واستفدنا منها كثيرًا في أثناء إعداد هذه الورقة، كما عقد المسيري ندوة عامة لمناقشة هذا الكتاب بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة، وطالب بعقد مزيد من الدورات لمناقشة كل محاور الكتاب وجزئياته المشتبكة مع مجالات معرفية عديدة؛ كالفلسفة، والأخلاق، والتاريخ، والأديان، واللغة، والعلوم الحديثة[50].

2– رغم تشابه أطروحات المفكرين على المستوى الكليّ المتعلق بالرؤية للإسلام والإنسان، فإن طرق وصولهما إليها قد اختلفت، فقد سلك المسيري طريقه إلى الله من خلال الإنسان، بينما سلك بيجوفيتش طريقه إلى الإنسان من خلال الله، ولعل هذا ما دفعنا إلى تقديم وتأخير بعض المفردات في عناوين المباحث مراعاة لهذا الاعتبار.

3– ثمة اختلاف آخر في طرق الوصول إلى الإسلام، ويتعلق بأن الأول قد دخل في تجربة فلسفية مرت بمراحل من الشك والارتياب استغرقت ربع قرن تقريبًا وصولًا إلى حالة الاستقرار التي سماها "من ضيق المادية إلى رحابة الإيمان"، بينما الثاني لم يمر بتلك التجربة بل كتب أحد كتبه الشهيرة "هروبي إلى الحرية"[51] وهو في

---

[50] محاضرة المسيري عن بيجوفيتش في المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة،
https://is.gd/PYRYHI

[51] عزت بيجوفيتش، **هروبي إلى الحرية**، ترجمة إسماعيل أبو البندورة، (بيروت، دار الفكر المعاصر، 2002).

السجن تحت نظام شيوعي، الأمر الذي يضفي على تجربته لمسة مقاومة واضحة تشبه حالة سيد قطب في مصر، ففي الوقت الذي عانى فيه المسيري من أَسْرِ الأفكار الماركسية للعقل كان بيجوفيتش يعاني من أَسْرِها للجسد.

4- ثمة اختلاف يجمع بين المسيري وبيجوفيتش ويتعلق بالشيوعية، فبينما المسيري يمكن تصنيفه من العائدين من الماركسية نظرًا وسعيًا، كان بيجوفيتش من المقاومين لها فكرًا وسلوكًا، بل وقضى جزءًا من عمره في السجن تحت نظام حكم شيوعي، وربما يفسر ذلك حدته في نقد الماركسية والتي ظهرت في كتاب "هروبي إلى الحرية"[52]، مقارنة برقة المسيري التي لخصها في إجابة على سؤال أحدهم حول المتبقي من آثار الفلسفة الماركسية بعد تحوله للإسلام أم أنه وصل إلى مرحلة من القطيعة الكاملة معها؟ فأجاب: "تبقَّى الكثير والقليل، كل شيء تقريبًا، ولا شيء على الإطلاق!"[53].

5- يلاحظ الكاتب أن اقتراب بيجوفيتش من الإسلام أعمق وأثقل من الناحية التحليلية مقارنة بالمسيري الذي يقترب على حذر وربما على استحياء لأسباب كثيرة تعود إلى طريقة عودته للإسلام وثقل الموروث الفلسفي الذي ظل عالقًا في وجدانه وعقله إضافة إلى حصيلته المعرفية الإسلامية المتواضعة التي عبّر عنها في مناسبات مختلفة، ولعل هذا ما يفسر المقارنات التحليلية القوية التي عقدها بيجوفيتش بين الإسلام والمسيحية واليهودية، كما يفسر ذلك أيضًا مقارباته الاجتهادية المهمة حول علاقة الدين بالدنيا والأخلاق والقانون والفن والتاريخ والفلسفة.

6- يغلب على أطروحات المسيري الطابع التفكيكي بالأساس بينما تبدو أطروحات نظيره البوسني تفكيكية بنائية؛ إذ يعمد الأخير إلى تفكيك الظاهرة محل الدراسة سواء كانت في الأخلاق أو الفلسفة أو الأديان وذلك عن طريق نقد مقولاتها

---

[52] راجع تفاصيل نقده تحت عنوان فرعي: "الشيوعية والنازية بعض الحقائق التي لا يجوز نسيانها" في "**هروبي إلى الحرية**"، ص 335-369.

[53] عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية سيرة غير ذاتية غير موضوعية**، القاهرة، دار الشروق، 2006، ص 142.

وبيان ضعف قدرتها التفسيرية، ثم يلحق ذلك بطرح رؤيته البنائية المستقاة من الإسلام، ولعل هذا يظهر بوضوح في مناقشته لمسألة "الإلحاد الأخلاقي" ليخلص في النهاية إلى استحالة تأسيس أخلاق بلا دين[54].

7- أولى بيجوفيتش والمسيري اهتمامًا مركزيًا بمسألة أصل الإنسان وطبيعة تركيبه، فالأول قد انشغل بنقد نظرية التطور نقدًا بنائيًا كاملًا مع بيان ما تحمله من تجليات تتعدى إطار مسألة الخلق الأول لتصل إلى مجمل أوجه الحياة الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والاقتصادية، بينما اهتم الثاني في وقتٍ مبكر من حياته بمسألة الخير والشر في النفس البشرية لدرجة أن ترجيحه لأحدهما كان سببًا في إلحاده بينما كان ترجيحه للآخر سببًا في عودته للإيمان وهو ما يلخصه في مقولة: "قادني الشر في الطبيعة البشرية إلى التحول للماركسية والبعد عن الإسلام، ثم قادني اكتشاف الخير في الطبيعة البشرية إلى الرجوع لعالم الإيمان والإنسان مرة أخرى".

8- يمكن الاستفادة من أطروحات المسيري وبيجوفيتش حول الإسلام ورؤيته للإنسان والعالم في بناء خطاب إنساني عالمي وتطويره، يشتبك مع هموم الإنسان المعاصر ومشاكله، ويسعى إلى استنقاذه من أَسْرِ الفلسفات العلمانية المادية المعادية لجوهره المتميز عن الطبيعة والحيوان.

9- ثمة مداخل سائدة في الدوائر الأكاديمية العربية والإسلامية لنقد الغرب فلسفةً وفكرًا، نظمًا وحضارةً، بعض هذه المداخل يستخدم مقولات ماركسية في مواجهة ما يسميه الغرب الرأسمالي، بينما البعض الآخر ينطلق من مقولات دينية في مواجهة ما يسميه الغرب المسيحي أو الملحد،كما تنطلق اتجاهات أخرى من مقولات وطنية محلية في مقابل الغرب العالمي أو العولمي، إضافة إلى مداخل واقترابات أخرى متعددة عادة ما تفشل في تفسير أبعاد مختلفة من الحضارة الغربية، ويمكن الاستفادة من اجتهادات المسيري وبيجوفيتش في بناء مدخل إنساني جديد ذي قدرة تفسيرية عالمية متجاوزة يساعدنا في فهم التشكيلات الحضارية المختلفة للعالم على نحو أفضل.

---

[54] راجع مناقشته المستفيضة لتلك الجزئية في: علي عزت بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق الغرب**، ترجمة يوسف عدس، (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثانية 2013)، ص 204-211.

10- كما يمكن الاستفادة من أطروحاتهما في بناء مداخل علمية معاصرة لدراسة الإسلام وعقائده وعلومه وتعاليمه ونظمه وأحكامه، وتطويرها ومقارنتها بالأديان الأخرى من ناحية والفلسفات الحديثة من ناحية أخرى.

الفصل الرابع:

وائل حلاق بين الغرب والشرق:
قراءة في تطور نظرياته الفقهية والفكرية

محمد المراكبي[1]

المقدمة:

حظي تاريخ الفقه الإسلامي باهتمام متزايد من المستشرقين منذ منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، وقد بدأت الدراسات المخصصة للفقه في العصر الحديث بكتابات إدوارد ساخاو (ت: 1930م) Eduard Sachau وسنوك هُرخرونيه Snouck Hurgronje (ت:1936م) وصولًا إلى إجناتس جولدتسيهر (ت:1921م) Iganz Goldziher المستشرق المعروف، والذي يرى هارلد موتسكي أن أحدًا لم يصل إلى المستوى الذي بلغه في نقد الدراسات الفقهية[2].

وظلت تلك الدراسات تنمو وتزدهر حتى جاء جوزيف شاخت (ت: 1961م) Joseph Schacht فكتب كتابه "أسس الفقه المحمدي"، ثم أتبعه بعد فترة بكتابه

---

[1] الشكر موصول للدكتورة **هبة رءوف عزت** لملاحظاتها على مسودة البحث، ولزوجتي **آلاء سلطان**، وزميلي **أحمد سمنة** على مراجعته.

[2] Motzki, Harald. (2002). **The Origins of Islamic Jurisprudence**: **Meccan Fiqh Before the Classical Schools**. Leiden Boston: Brill.

"مقدمة للفقه الإسلامي"، وقد مثلت كتابات شاخت ذروة سنام الفكر الاستشراقي، وظل غالبية من يأتون بعده ينهلون من منهله – لا يجاوزونه إلا قليلًا[3].

وفي منتصف التسعينيات[4] من القرن العشرين برز على الساحة الأكاديمية الغربية كاتب من أصل فلسطيني يُدعى وائل حلاق. وقد ولد وائل بهجت حلاق لأسرة مسيحية في الناصرة بفلسطين المحتلة سنة 1955، وحصل على درجته الأولى من جامعة حيفا، ثم حصل لاحقًا على درجة الماجستير من جامعة واشنطن، ثم الدكتوراه من الجامعة نفسها سنة 1983 عن رسالته "باب الاجتهاد: دراسة في تاريخ الفقه الإسلامي". وفي عام 1985 عُين أستاذًا مساعدًا بجامعة ماكجيل بكندا، ثم حصل على درجة الأستاذية سنة 1994 من الجامعة نفسها، وهو يعمل حاليًا أستاذًا في جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة الأمريكية[5].

---

[3] للوقوف على مكانة شاخت في الدراسات الفقهية، انظر:

Minhaji, A. (1992). **Joseph Schacht's Contribution to the study of Islamic Law**. McGill: McGill University.

[4] وإن كان أول أبحاثه المنشورة –على حسب ما وقفت عليه– يرجع لعام 1984، بعنوان: Was the gate of ijtihad closed?

[5] انظر رسالته:

Hallaq, W. (1983). **The Gate of Ijtihad**: **A Study in Islamic Legal History**. (Doctoral Dissertation). Retrieved on Oct. 2017 from, https://is.gd/e9jH9w

وانظر تعريفه لنفسه في مقدمة بحثه: Hallaq, W. (1985-1986) **The Logic of Legal Reasoning in Religious and Non-Religious Cultures**: **The Case of Islamic Law and the Common**. Law, 34 *Clev. St. L. Rev.* 79-96

وانظر صفحته على موقع جامعة كولومبيا (زرتها في أكتوبر 2017): https://is.gd/MNaG5R

وقد حاول حلاق في كتبه أن يزعزع الخطاب الاستشراقي في كتابات شاخت —حسب تعبيره– ومن شاكله من المستشرقين، ليعيد إلى الذاكرة تجربة مواطنه إدوارد سعيد والذي أثار بكتابه "الاستشراق" جدلًا لم ينتهِ بعد في كل من الأكاديمية الغربية والعربية. فيرى حلاق في نفسه ناقدًا لما يسميه النسق المعرفي الاستشراقي orientalism paradigmatic، حيث يذهب إلى أن الدراسات الغربية المتعلقة بالفقه على اختلافها وتنوعها وتعدد نتائجها تبقى منطلقة من عقيدة استشراقية واحدة بحيث تشكل نسقًا ثابتًا، وهو المشروع الذي توارثه المستشرقون الدارسون للفقه الإسلامي من جيل لآخر[6]. ومع بدء قرن جديد كانت شهرة حلاق قد ذاعت في الدوائر الأكاديمية الغربية، وتُرجمت كثير من كتبه إلى الألمانية والفرنسية والإيطالية واليابانية والتركية والفارسية وبالطبع العربية، والتي كان آخرها ترجمةً ونشرًا كتابه "الدولة المستحيلة"، والذي نشر بعد عام واحد من نشر نسخته الإنجليزية.

وسنعرض في هذه الورقة الموجزة بعضَ الأفكار الرئيسة التي قال بها حلاق، خاصة تلك التي كانت مثارَ جدلٍ كبير على الساحة الغربية والعربية، إما لنقدها لبعض الآراء الاستشراقية وإما لبعض الآراء الإسلامية التقليدية وإما ربما لكليهما معًا في الوقت ذاته. وقد تخيرنا من إنتاج حلاق الضخم عددًا من الكتابات وبيَّنا علاقتها الجدلية بغيرها من الكتابات السابقة واللاحقة بقدر الإمكان، وتأثيرها في المناخ الأكاديمي والثقافي بصفة عامة وتأثرها به، مع روح نقدية لا تخلو منها الدراسة. كما حرصنا على تتبع التطورات التي طرأت على أفكار حلاق وعلى رصد التغيرات – غير القليلة – في بعض آرائه خلال مراحل حياته العلمية. وقد قسمنا البحث إلى أربعة محاور رئيسة، تمثل أهم القضايا والمحاور التي تطرق لها حلاق في حياته الأكاديمية: **الأول** منها هو نشأة الفقه الإسلامي، **والثاني** هو الاجتهاد وتطور الفقه، **والثالث** هو الفقه الإسلامي في الواقع المعاصر، أما المحور **الرابع** والأخير فكان عن الشريعة والدولة ونقد الحداثة، مع خاتمة تُجْمِل أبرز الملامح العامة لفكر حلاق.

[6] Hallaq, W. (2011). **On Orientalism, Self-Consciousness and History**. *Islamic Law and Society*, 18 387-439.

الجدل حول نشأة الفقه الإسلامي:

ظل التساؤل حول نشأة الإسلام يمثل سؤالًا مركزيًا في الكتابات الاستشراقية منذ أمد طويل، في حين كان الاهتمام قليلًا بالفترة الزمنية الوسيطة الواقعة بين النشأة والعصر الحديث. فقد كانت النظرة الاستشراقية للإسلام ترى فيه تحريفًا واقتباسًا و"استعارة" –على حد تعبير حلاق– لما قبله من أديان وحضارات، فلم يُعن المستشرقون بدراسة شيء من الإسلام قدر عنايتهم ببداية القرآن وبداية الحديث وبداية الفقه، من حيث التوقيت الزمني ومن حيث اعتمادها على ما كان حولها من حضارات، خاصة الحضارة الرومانية كما رأوا، وكان الغرض دائمًا من هذه الدراسات هو الوقوف على "الأصل" الذي اقتبست منه هذه العلوم كما يقول حلاق. ويربط حلاق بين هذه النزعة نحو دراسة "أصل" الإسلام وبين الأهداف السياسية والأيديولوجية للاستعمار والذي كان يسعى لزعزعة الهوية المستقلة للشعوب وجعلها تابعةً له ولحضارته المتقدمة منذ قديم الأمد[7].

فنجد مستشرقًا مثل إجناتس جولدتسيهر –على سبيل المثال– يرى أن الفقه الإسلامي تأثر بقوة وعمق بكل من الحضارة الهيلنية بصفة عامة والقانون الروماني بصفة خاصة، وقد حدث هذا التأثر أثناء الخلافة الأموية حين اتخذت من دمشق عاصمةً لها، وهناك اقتبس الإسلام من القانون الروماني الذي كان سائدًا في بلاد الشام، وقد كان هذا التأثر هو السبب الرئيس في تطور الفقه الإسلامي إلى هذا النظام الذي نشهده اليوم[8]. أما يوزِف شاخت فيبدو أنه نقل نقطة التلقي والاستدانة إلى مكان آخر، فهو يرى في العراق –وليس الشام– المكان الذي انتقل منه القانون الروماني إلى الفقه الإسلامي. تقول تلميذته في الفكر الاستشراقي باتريشا كرون:

---

7 Hallaq, W. (2002-2003). **The Quest for Origins or Doctrine: Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse**. *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*. (2) 1-32

8 Goldziher, I. (1981). **Introduction to Islamic theology and law**. New Jersey: Princeton University Press. P.5

"اعتقد شاخت أن كل العناصر الأجنبية في الفقه الإسلامي إنما اقتبسها الإسلام من بلاد العراق، حيث ولد هناك الفقه الإسلامي الكلاسيكي، أما فيما يتعلق بأن كثيرًا من العناصر الرومانية تبدو في ظاهرها غير رومانية، فهذا إنما يرجع إلى التغيرات التي تعرض لها القانون الروماني في فترات زمنية طويلة قبل انتقاله للإسلام"[9].

وترى كرون أن التأثر لم يكن في العراق كما لم يكن تأثرًا مباشرًا، وإنما كان ذلك في فترة حكم الأمويين في الشام حين جعلوا من دمشق عاصمةً لهم، وأن هذا الانتقال كان من خلال الخلفاء أنفسهم والذين مثلوا السلطة الدينية العليا في الإسلام[10]. وهو الأمر الذي يصفه حلاق – في ورقة خصصها لنقد أحد كتبها الذي بنته على هذه الفرضية – أن كرون لا تدري ماذا تريد أن تقول في كتابها ذاك، مع ضعف منهجيتها وتخبط أقوالها، ناهيك عن أن كتابها لا يرقى حتى لمستوى الفرضية العلمية مع خلوه من أي إضافة حقيقية[11].

ويرى حلاق أن العرب في الجزيرة العربية كانوا قد وصلوا من التقدم والرقي قبل الإسلام إلى مكانةٍ تؤهلهم أن يمتلكوا نظامًا مُحكَمًا من المؤسسات مشابهًا لما كان موجودًا في الحضارة الرومانية والساسانية، وذلك حتى قبل قدوم الإسلام بفترة طويلة، فالغساسنة – وهم عرب سكنوا شمال الجزيرة العربية – أخذوا الكثير من الحضارة الرومانية وكذلك فعل اللخميون مع حلفائهم الساسانيين[12]. وعلى هذا، فإن شبه الجزيرة العربية لم تكن على

---

[9] Crone, P. (1987). **Roman, Provincial, and Islamic law: The Origins of the Islamic Patronate**. Cambridge: Cambridge University Press. P.5

[10] **المرجع السابق**. ص99

[11] Hallaq, W. (1990). **The Use and Abuse of Evidence: The Question of Provincial and Roman Influences on Early Islamic Law**. *Journal of the American Oriental Society*, 110(1), 79-91. P.91

[12] Hallaq, W. (2005). **The Origins and Evolution of Islamic Law**. Cambridge, UK New York: Cambridge University Press. PP. 8-19

تلك الصورة المتخيلة من البداوة والعزلة عن باقي الحضارات، بل كانت على اتصال مباشر وغير مباشر بحضارات الساسانيين والبيزنطيين والمصريين وبلاد الحبشة بل وبالحضارات الهندية والصينية كذلك، فكانت بذلك جزءًا لا يتجزأ من حضارة الشرق الأوسط؛ ولذا فإن المسلمين حين فتحوا بلاد العراق والشام لم يكونوا خلو اليدين من الثقافة والحضارة، بل كانوا متسلحين بحضارتهم وثقافتهم والتي كانت لا تختلف كثيرًا عن ما كان عليه الأمر في الدول المحيطة، فلم يكن المسلمون في حاجة إلى أن يقتبسوا نظامًا قانونيًا من غيرهم من الدول فقد كان لهم نظامهم الخاص الذي طوروه بأنفسهم، على حد قول حلاق[13].

أما فيما يتعلق بالمصادر التشريعية للفقه الإسلامي، فقد ظل القرآن في اعتبار المستشرقين مصدرًا هامشيًا، علاوة على أن تأثيره القانوني واعتباره كتابًا مُشرّعًا لم يبدأ في نظرهم إلا بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم بفترة طويلة، فيقول شاخت – على سبيل المثال – : "إن القانون المحمدي لم يُقتبَس مباشرة من القرآن لكنه تطور... من الممارسات الشعبية والإدارية في ظل حكم الأمويين، وهذه الممارسات كانت في الغالب تمثل مفارقة مع أهداف القرآن، بل وفي بعض الأحيان مع نصه الظاهر"[14]، ولا يكتفي بهذا بل يُرجع علاوة على ذلك بداية الدور القرآني إلى ما بعد القرن الإسلامي الأول، في حين أن كولسن Neol Coulson يُرجع بداية الدور التشريعي القرآني إلى بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة، لكنه هو الآخر يقلل من تأثيره بقوله إن الآيات "القانونية" فيه لا تتعدى 80 آية[15].

---

[13] **المرجع السابق.**

[14] Hallaq, W. (2009). **Groundwork of the Moral Law: A New Look at the Qur"ān and the Genesis of Sharī'a**. *Islamic Law and Society*, 16 239-79. P.241

واللفظ من ترجمتي للورقة لصالح الشبكة العربية للأبحاث والنشر ببيروت، وكذا جل الاقتباسات التالية ما لم أشر لخلاف هذا.

[15] **المرجع السابق.**

أما حلاق فيؤكد على أن الدور التشريعي للقرآن يرجع إلى منتصف الفترة المدنية في عهد النبي وبالتحديد في السنة الخامسة للهجرة النبوية، وهي السنة التي بدأ القرآن يتجه فيها إلى ما يسميه حلاق بالنقلة التشريعية في تاريخ الوحي، وهي النقلة التي حدثت نتيجة التهديد المعرفي لليهود في المدينة مما استدعى أن يسعى محمد إلى أن يكون له تشريع مستقل مناهض لهم. وهو هنا يدعي أن الإسلام مرَّ بمرحلتين: **الأولى** كان يرى النبي فيها أن الإسلام هو تتمة واستمرار للأديان السابقة خاصة الديانة اليهودية والتي كان لأتباعها وجود مؤثر في المدينة[16]، ثم حدثت هذه النقلة حين لم يستطع النبي إقناع اليهود بصحة دينه التوحيدي، وهم كانوا سدنة التوحيد في الجزيرة العربية؛ ولذا لم يجد القرآن أمام هذا التهديد المعرفي من اليهود إلا أن ينتقل من دوره العبادي إلى دور تشريعي جديد، وكانت هذه هي المرحلة الثانية. ويتبنى حلاق هنا نظرية المستشرق اليهودي غويتين Goitein بحذافيرها حول ما يسميه التحول القرآني المفاجئ نحو الاهتمام بالجانب التشريعي غير الشعائري[17]. وهي النظرية التي سيتراجع عنها حلاق بصراحة، بل وينتقدها بقوة في ورقة أخرى سنتعرض لها لاحقا في هذا البحث.

أما المصادر الأخرى للتشريع في صدر الإسلام فيبدو أن أحد أهم هذه المصادر بالنسبة إلى حلاق كانت أحكام القضاة الأوائل، والذين كانوا غير متخصصين في الفقه وإنما كانوا موظفين إداريين كما يرى حلاق، ومن ثمَّ فقد اعتمدوا في الغالب على أساسين في التشريع: **الأول** هو ما يسميه حلاق "السُّنة الماضية" وهو يعني بها عمل الخلفاء والصحابة، **والأمر الثاني** هو رأيهم الشخصي. وحلاق يصف أولئك القضاة بأنهم لم يكونوا قضاة بالمعنى الدقيق وإنما كانوا امتدادًا للمُحَكّمين في الجاهلية، وأنهم لم يكونوا ملتزمين تمامًا بأحكام القرآن في قضاياهم – وإن كانوا على التزام بمبادئه العامة – حتى

---

[16] Hallaq, W. (2005). **The origins and evolution of Islamic law**. Cambridge, UK New York: Cambridge University Press. PP. 19-20

[17] انظر:

Goitein, S. (1960). **The Birth-Hour of Muslim Law? An Essay in Exegesis**. *Muslim World,* 5 (1) pp.23-29

إن بعضهم أجاز شرب الخمر حسب دعوى حلاق[18]. وهذا في رأيي لا يختلف في شيء عن كلام شاخت في كون القضاة المسلمين الأوائل إنما كانوا امتدادًا لنظام "التحكيم" في الجاهلية ولم يكونوا قضاة على الحقيقة إلا في كون حلاق قد أرجع ظهور القضاة إلى العهد النبوي في حين أجله شاخت لأواخر الخلافة الأموية[19]، ولا اختلف كذلك عن كلام كولسن الذي يرى أنه لم يكن هناك حدود لاعتماد القضاة على آرائهم الشخصية في إصدار الأحكام[20].

أما سنة النبي صلى الله عليه وسلم فيقول حلاق إنها لم تظهر بقوة كسنة متمايزة ومستقلة عن سنن الصحابة والخلفاء وما إلى ذلك إلا في النصف الثاني من القرن الأول للهجرة وأوائل الثاني، ويُرجع حلاق تأخر الاهتمام بالسنة النبوية –على الرغم من إشارة القرآن لها– إلى حاجة المسلمين للوقت والتدرج حتى يستطيعوا أن يتشربوا كل المبادئ الإسلامية الواردة في القرآن، وهذا لا ينفي كما يقول حلاق أنه كان ثمة تقدير للسنة النبوية من البداية إلا أنها كان ينظر لها كسُنة من ضمن سنن أخرى[21]. وفي ورقة أخرى يذهب حلاق –خلافًا لشاخت– إلى أننا لا يمكن أن نقول إن الأصل في الأحاديث التي تنسب إلى النبي أنها أحاديث مكذوبة حتى يثبت العكس، ويعترض على هذا الحكم المسبق والمعمم. وقد حاول حلاق أن يبيّن زيف المشكلة القائمة بين المسلمين والمستشرقين حول صحة الأحاديث، وأن المسلمين أنفسهم لا يعترفون بأن كل ما نُسب للنبي من أحاديث هو صحيح، بل منه الصحيح والضعيف والموضوع المختلق على النبي، ويضيف حلاق

---

[18] يبدو أن حلاق لم يتنبه للكلام عن النبيذ عند أهل العراق. انظر:
Hallaq, W. (2005). **The Origins and Evolution of Islamic Law**. Cambridge, UK New York: Cambridge University Press. PP. 34-40

[19] Schacht, J. (1964). **An Introduction to Islamic Law**. Oxford: Clarendon Press. P.16

[20] Coulson, Noel. (2011). **A History of Islamic Law**. New Brunswick, N.J: Aldine Transaction.

[21] Hallaq, **The Origins and Evolution of Islamic Law**, op.cit. PP. 101-109

أن الأصوليين يفرقون بين نوعين من الأحاديث: الأول هو المتواتر، والثاني هو حديث الآحاد؛ وإذا كان الأول مقطوعًا به، فإن الثاني -وهو يمثل الأغلبية العظمى من الأحاديث- يجوز أن يكون صحيحًا أو ضعيفًا أو موضوعًا حتى من المنظور الإسلامي التقليدي. ولذا فإن الإشكالية المثارة بين المستشرقين والعلماء التقليديين هي مشكلة غير مبررة؛ لأن علماء المسلمين أنفسهم قد وجدوا حلًّا لهذه المشكلة منذ قديم الأمد، وقرروا أن كل ما نسب للنبي لا يجب أن يكون صحيحًا بالضرورة، لكن الإشكال هو أننا لم نستمع إليهم جيدًا على حسب قوله[22].

ويبقى هنا السؤال عن مدى التوافق أو الاختلاف بين حلاق وبين المستشرقين في كل ما سبق. يقول ديفيد باورز في مراجعته لكتاب حلاق عن نشأة الفقه الإسلامي إن حلاق يذهب إلى أن هناك عناصرَ من الثقافة البيزنطية والرومانية قد دخلت للحجاز، لكن هذه العناصر لم "تُقتبس" لكنها "تُشرِّبت"، ثم يتساءل عن الفرق بين أن يأخذ العرب من الحضارات الأخرى قبل مقدم الإسلام أو بعد قدومه؟ أو بعبارة أخرى يتساءل عن الفرق بين افتراض حلاق هذا وبين آراء المستشرقين قبله[23]؟ ولعل هذا الانتقاد ربما هو ما دفع حلاق ليشير في ورقة أخرى إلى سوء فهم باورز لفكرته تلك، وليتحدث عن كيان شرق أوسطي واحد كان العرب جزءًا لا يتجزأ منه، ونجحوا فيه كما نجح غيرهم في الوصول لقوانين متقدمة لا تختلف عن قوانين جيرانهم كثيرًا[24]. يقول حلاق: "إن شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام قد أنتجت ثقافة شبيهة جدًّا بتلك التي كانت موجودة في المناطق الأخرى". ويضيف: "لقد كان العرب ديموغرافيًا ودينيًا وتجاريًا، وربما نضيف سياسيًا وعسكريًا جزءًا لا يتجزأ من الشرق الأدنى الأكبر وثقافته"[25].

---

[22] Hallaq, W. (1999). ***The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-problem***. *Studia Islamica*, 89 PP. 75-90

[23] Powers, D. (2010). **Wael B. Hallaq on the Origins of Islamic Law: A Review Essay**. *Islamic Law and Society,* 17 126-157. P.15

[24] Hallaq, W. (2011). **On Orientalism, Self-Consciousness and History**. *Islamic Law and Society*, 18 387-439. P.432

[25] **المرجع السابق**، ص 423.

ويبدو هنا أن حلاق يتبنى نظرة شبيهة بالنظرة الاستشراقية التي انتقدها إدوارد سعيد حول وجود كيان وجودي ومعرفي واحد يسمى المشرق Orient -وإن كان بحدود جغرافية أصغر هذه المرة تشمل ما يسميه حلاق بمصطلح معاصر: الشرق الأوسط Middle East، هذا الكيان متماثل في طبيعته المعرفية وفي نظمه وعاداته وقوانينه، وهذا بالطبع ينسحب على نظرته لشبه الجزيرة العربية أيضا على أنها كيان واحد، فنجده يساوي بين الممالك التي قامت على أطراف الجزيرة العربية وبين من كان يسكن الصحراء القاحلة في الحجاز ونجد دون أن يبين لنا حلاق أي نوع من الثقافة والحضارة كانت لدى قبائل العرب وما العلة التي استخدمها للمساواة بين حضارة الممالك في أطراف الجزية العربية وبين صحراء الجزيرة حيث نشأ النبي صلى الله عليه وسلم وحيث تواترت الأدلة على أنهم لم يكونوا أرباب حضارة وممالك. ويبدو أن ما ألجأه إلى هذا هو الحاجة لتفسير الثروة المعرفية والقانونية الضخمة التي جاء بها الإسلام فجأة، ولأن حلاق بحكم خلفيته العقيدية لا يؤمن -كما يؤمن المسلمون- بأن هذا وحيٌ منزَّل من السماء؛ فإنه لا بدَّ أن يسعى ليجد مخرجًا ما من هذه الأزمة، والحل الوحيد بالنسبة إليه هو أن يقول بوجود حضارة متقدمة في شبه الجزيرة العربية، في محاولة دفاع ضد دعوى الاعتماد على "الغرب".

كما أن تصور حلاق لمفهوم الاستشراق يبدو تصورا محدودا نسبيًّا، فهو يركز على فكرة اعتماد الشرق على الغرب في تشكيل ثقافته وعلومه وقوانيه، وعلى الرغم من محورية هذه الفكرة في الكتابات الاستشراقية فإن حصر الاستشراق في تلك الفكرة أو على الأقل تضخيم مكانتها في مقابل تهميش باقي الأفكار الاستشراقية قد أدى بحلاق إلى أن يتبنى بغير وعي -وربما بوعي أحيانًا أخرى- أفكارًا هي من صلب التراث الاستشراقي، كما في فكرة التهديد المعرفي لليهود التي تحدثنا عنها.

وفي رد حلاق على كلام باورز، يستشهد حلاق كيف أن باورز يقول عنه إنه لم يستطع أن يبتعد كثيرًا عن أفكار شاخت ومن ماثله، ثم يقول في محل آخر إن حلاق يتعمد تبني نظرة على النقيض من أي رأي استشراقيanti-orientalism، وهو الكلام الذي قال عنه حلاق إنه دليل على تناقض باورز[26]، لكن الواقع يبدي أن هناك نوعًا من الصحة في كلام باورز "بالنسبة إلى بعض القضايا على الأقل"، ففكرة النقلة التشريعية

Hallaq, On Orientalism, op.cit., P.429 [26]

التي حدثت للقرآن بسبب التهديد المعرفي لليهود –قبل أن يتراجع عنها حلاق– والكلام عن تهميش دور السنة النبوية في التشريع الإسلامي، ناهيك عن القول بتجاهل القضاة الأوائل لأحكام معلومة من الدين بالضرورة واعتمادهم على العقل ودور ذلك في تطور الفقه، كل ذلك لا يبدو أنه اختلف –كثيرًا– عن آراء المستشرقين، صحيح أن حلاق قد خطا في كل تلك المسائل خطوات تبتعد كثيرا أو قليلا عن آراء من سبقه، لكن هذه لا يعني بالضرورة خروجه عن النسق الذي قال إنه يحاول نقده في تلك المسائل، فالمستشرقون أنفسهم قد اختلفوا فيما بينهم في مثل تلك التقديرات ولم يعن هذا خروجهم عن نسق الاستشراق بحال. وفي المقابل نجد محاولةً مثل القول بوجود حضارة متقدمة في صحراء شبه الجزيرة العربية، ومثل تهميش دور رسالة الشافعي على سبيل المثال في تأسيس أصول الفقه، والحديث عن كتابه "الرسالة" بوصفه كتابًا للحديث لا لأصول الفقه[27]، في محاولة للهروب من التركيز الاستشراقي على جهود الشافعي ودعواهم أن التنظير للفقه الإسلامي قد اكتمل وبلغ أوجه مع الشافعي، مما مكنهم من القول إن باب الاجتهاد قد أُغلق في بداية القرن الرابع الهجري بما أن فقهاء المسلمين لم يجدوا ما يضيفونه، يبدو هذا بالفعل تركيزًا على تبني نظرة على النقيض الآخر من الاستشراق anti-orientalism للهروب من بعض الإشكاليات التي يرى حلاق أنها قد تلزم عنها. وبالطبع ليس هذا في جميع المسائل التي تناولها حلاق بالبحث، فليس لمنصف أن ينكر الانتقادات الكثيرة التي وجهها حلاق للأفكار الاستشراقية، والتي إن لم تظهر بقوة في هذا المبحث، لكننا سنتعرض لها في المباحث الأخرى.

---

[27] Hallaq, W. (1993). **Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?** *International Journal of Middle East Studies*, 4 PP. 587-605. & Hallaq, W. (1997). **A History of Islamic Legal Theories**: **An Introduction to Sunnī Us ūl Al-Fiqh**. Cambridge: Cambridge University Press.

الاجتهاد وتطور الفقه الإسلامي:

لعل هذا المبحث كان من أوائل المباحث الفقهية التي عمل عليها وائل حلاق، والذي نشر أول ورقة عنه سنة 1984[28]، ويرى حلاق أن الحديث عن إغلاق باب الاجتهاد منذ القرن الرابع الهجري أمرٌ لا دليل عليه، بل إن الأدلة كلها قد تضافرت على دحضه، وهذا الاعتقاد بإغلاق باب الاجتهاد منذ القرن الرابع كان –وما زال– شائعًا في الفكر الاستشراقي والإسلامي الحديث على حد سواء، فنجد مثلًا أحد علماء الأزهر المحدَثين كالشيخ محمد أبي زهرة يقول في كتابه عن تاريخ المذاهب الإسلامية: "كان لكل إمام تلاميذه: اتبعوه ونهجوا نهجه ثم جاء من بعدهم مَنْ درسوا تلك الآراء المروية، وهكذا أخذ الاتباع يسود التفكير الفقهي، ومن وراء الاتباع كان التقليد، فالتقليد صار من القرن الرابع الهجري لكنه كان تقليدًا جزئيًا ابتداءً، ثم أخذ نطاقه يتسع حتى صار تقليدًا كليًّا في آخر العصور"[29]. ويصف شاخت هذا فيقول:

"ببداية القرن الرابع الهجري ظهرت فكرة انسداد باب الاجتهاد حين رأى الفقهاء أن كل المسائل الضرورية قد بُحثت باستفاضة واستقر القول فيها، كما بدأ الإجماع يتشكل تدريجيًا حول أنه لم يعد هناك من الآن فصاعدًا مَنْ يملك مقومات الاجتهاد، ومن ثمَّ فإن دور الفقهاء سيكون منحصرًا في الشرح والتنزيل والاكتفاء بتفسير الأحكام الثابتة التي أرساها الفقهاء الأوائل والتي ما زالت باقية لا تتغير في أقصى تقدير، وهو الأمر الذي عرف "بانسداد باب الاجتهاد" والذي عنى بدوره الدعوة للتقليد، وهذا المصطلح الذي كان يستخدم في الأساس للدلالة على عزو الأمر إلى الصحابة، وهو ما كان معتادًا عليه في

---

[28] Hallaq, W. (1984). **Was the Gate of Ijtihad Closed?** *International Journal of Middle East Studies*, 16(1) PP.3-41.

وكان في الأصل أطروحته لنيل درجة الدكتوراه.

[29] محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامي في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**، (القاهرة: دار الفكر العربي)، بلا تاريخ. ص 289.

المذاهب الفقهية القديمة، في حين صار معناه الآن قبول آراء الأئمة المعتبرين والمذاهب الفقهية المعتمدة دون نظر أو تفكير"[30].

وليثبت حلاق خطأ القول بانسداد باب الاجتهاد في القرن الرابع، فإنه يلجأ إلى إثبات هذا من حيث التنظير والتطبيق، فبقراءة للكثير من كتب أصول الفقه التي صنفت في ذلك العصر لا يجد حلاق ما يشير إلى أن الشروط التي وضعها الأصوليون للاجتهاد من الصعب توافرها ناهيك عن استحالة ذلك، ويأخذ حلاق في عرض أقوال أبي الحسين البصري ثم الغزالي والآمدي وغيرهم من الأصوليين، والتي تدور جلها حول معرفة آيات الأحكام، وأن يكون على اطلاع بالأحاديث التي يحتاج الوصول لها ويقدر أن يميز بين صحيحها وضعيفها، وأن يعلم كتب الفروع ومسائل الإجماع، وكيف يستنبط الأدلة من النصوص، وأن يعلم العربية، والناسخ والمنسوخ، وهي في جلِّ هذا لا تشترط في المجتهد أن يكون قد بلغ مبلغا كمبلغ سيبويه في اللغة أو البخاري في الحديث. ثم يختم ذلك بقوله: "ومن ثمَّ فإنه سيكون من المجاورة للصواب أن نفترض أن شروط الاجتهاد التي ذكرت في مصنفات العلماء المسلمين قد أدت إلى جعل الاجتهاد أمرًا مستحيلًا. فإن إجمالي المعرفة المطلوبة من الفقهاء قد مكنت الكثيرين من الاجتهاد في باب من الفقه أو آخر، كما سنرى لاحقًا. بل إن الفقهاء قد سهلوا باب الاجتهاد أكثر حين قالوا برفع الإثم عن المجتهد المخطئ، بل قالوا إن له أجرًا عند الله، أما لو أصاب فله أجران. وإذا كان الأمر كما ترى، فإن بإمكاننا أن نقول بنوع من الثقة إن من الصعوبة بمكان أن نحمّل النظرية الفقهية بما تضمنته من شروط للاجتهاد المسؤوليةَ في تضييق مساحة الاجتهاد، ناهيك عن إغلاق بابه"[31].

ويضيف حلاق إلى ذلك دليلا آخر وهو أن المدارس الفقهية ما إن أخذت في الانتظام وشرعت في ترسيخ أصولها وقواعدها حتى بدأت تدريجيًا في إقصاء المذهب الظاهري الذي ينكر القياس –وهو أحد أهم طرق الاجتهاد– إلى خارج دائرة أهل السنة والجماعة، ولم يأتِ القرن الرابع حتى كان الظاهرية قد أُخرجوا بالفعل من حظيرة أهل السنة والجماعة، حتى إن كتب الاختلاف التي صُنفت في الاختلافات الفقهية في القرنين الرابع والخامس

---

[30] Hallaq, **Was the Gate of Ijtihad Closed**, op.cit., P.3

[31] **المرجع السابق**، ص 7.

الهجريين قررت أن الإجماع لا ينخرق بمخالفة أهل الظاهر. ويذكر ابن خلدون في القرن الثامن الهجري أن "مذهب الظاهر درَس اليوم بدروس أئمته وإنكار الجمهور على منتحله"، وهو دليل على أهمية الاجتهاد في ذلك العصر، حتى إن مَنْ ينكر القياس – وهو أهم سبل الاجتهاد– قد أُخرج من دائرة أهل السنة[32].

أما من الناحية العملية فذهب حلاق إلى أن المجتهدين في القرنين الثالث والرابع الهجريين كانت لهم اجتهادات شخصية واضحة في الفقه، سواء أكانوا مجتهدين مستقلين أم مجتهدي مذهب، فنجد أمثلة واضحة لمجتهدين مستقلين: كابن سريج (ت: 306هـ)، والطبري (ت: 310هـ)، وابن خزيمة (ت: 311هـ)، وابن المنذر (ت: 316هـ). وقد قرر ذلك السبكي في القرن الثامن الهجري حين ذكر أنهم وإن كانوا شافعية في الأصل إلا أنهم خالفوا الشافعي في أقواله، بل إن الطبري تعدى ذلك كما هو معلوم ليكون له مذهبه الفقهي المستقل، وكذا كان الحال في القرن الخامس الهجري: فابن عبد البر (ت: 463هـ) أفرد بابًا في إنكار التقليد ذكر فيه انعقاد الإجماع على بطلان التقليد واستشهد على هذا بآيات كثيرة. وجاراه في هذا: الخطيب البغدادي (ت: 463هـ)، والماوردي (ت: 450هـ)[33]. ويأخذ حلاق في تتبع المجتهدين في كل العصور ليثبت أنهم كانوا موجودين وكانوا يمارسون الاجتهاد بالفعل في أرض الواقع، ويصل في نهاية بحثه إلى أن الجنوح للتقليد لم يبدأ إلا في القرن العاشر الهجري لا الرابع.

وفي ورقة أخرى يتحدث حلاق عن آلية مهمة لتطور الفقه من الداخل، وذلك من خلال دمج الفتاوى في كتب الفروع الفقهية، ويرى حلاق أن الفتاوى "تضمنت أقدم وأحدث القضايا المتعلقة باحتياجات المجتمع في صورها المتبدلة والمتغيرة بتغير الأزمان، فهي مصدر مستمر للفقه يستمد منها بنيته الدائمة التوسع"[34]. فمن خلال العلاقة الجدلية بين الفتوى والواقع كانت الفتاوى دائمًا تتواكب مع التغيرات الاجتماعية والزمانية والمكانية حسب

---

[32] **المرجع السابق**، ص 8-9.

[33] **المرجع السابق**، ص 9-11.

[34] Hallaq, W. (1994). **From Fatwās to Furūʿ: Growth and Change in Islamic Substantive Law**. *Islamic Law and Society,* P.55 1(1): 29–65.

قواعد الشريعة وأسسها، وبإدماج هذه الفتاوى في كتب الفروع الفقهية انعكس هذا التطور والتواكب على كتب الفقه نفسها، فصارت كتبًا متاوكبة مع العصر والزمان كما الفتاوى. ومن أجل إثبات ذلك، نجد حلاق يميز بين نوعين من الفتاوى: الأول هو الفتاوى الأصلية: وهي التي ظلت الأسئلة والأجوبة فيها على شكلها ومحتواها الأصلي تقريبا، والثاني هو الفتاوى الثانوي: وهي التي وقع فيها تعديل للأسئلة والأجوبة من أجل تنظيم الكتاب، ويدلّل حلاق على أن الفتاوى الأصلية هي جواب عن أسئلة حدثت في الواقع بالفعل وليست من نتاج مخيلة الفقهاء بأمورٍ منها: تضمنها لأسماء وتواريخ وأماكن محددة أو شخصيات معروفة، أو من خلال اشتمالها على مسائل غير تجريدية كعملة معينة أو وزن محدد، أو أن تتعلق الفتوى بعقد من العقود غالبًا ما كان يرفق برقعة الفتوى، أو أن تتضمن الفتوى صيغًا من قبيل: تصفحت سؤالك ووقفت عليه...إلخ. ومن خلال نماذج لعمليات دمج الفتاوى في كتب الفروع، يتوصل حلاق إلى أن الغالبية العظمى من الفتوى كانت فتاوى أصليةً، وأن هذه الفتاوى التي لم تتعارض مع الآراء المقررة في المذهب قد دُمجت باستمرار في كتب الفروع، خاصة كتب الشروح مع خضوعها لعمليات تحرير وتجريد وتلخيص. ومن ثمَّ فإنها "تعكس النمو والتغير الذي حدث في المذهب، والذي يعكس بدوره التغيرات المجتمعية التي اضطر الفقه للتجاوب معها. وبعبارة أخرى، فإن الفتاوى والتي تتماشى مع ضرورات النظام الاجتماعي كانت أداة مهمة في عملية التحديث المستمرة، وبالتأكيد في تغير الآراء الفقهية المعتمدة والمنصوص عليها في كتب الفروع". وإذا كان حلاق قد وافق شاخت على أهمية عمل القضاة في تشكل الفقه الإسلامي في المرحلة الأولى للفقه على حد تعبيره والتي توقفت بعد القرن الثاني الهجري، فإنه يؤكد على أهمية المفتي –والذي لا تدانيه أي وظيفة أخرى بما في ذلك الخليفة– في تطور الفقه الإسلامي وبنائه في مرحلة ما بعد التشكل، ويرى أن الفقه –والذي يسميه شاخت قانون الفقهاء– من الأصح أن نسميه قانون المفتين[35].

ولا شك أن كتابات حلاق عن الاجتهاد والتقليد مثلت فتحًا لباب كبير من البحث عن الاجتهاد والتقليد في الأكاديمية الغربية، وحافزًا لإعادة النظر في كل المسلَّمات السابقة عن التقليد والاجتهاد، فأُثير التساؤل من جديد عن مدى صحة المفارقة الحادة بين

[35] Ibid.

الاجتهاد والتقليد، وعن آليات الاجتهاد داخل المذهب دون تعدي مبادئ التقليد في الوقت ذاته، وعن وسائل تطور الفقه عبر الزمن حتى في تلك الفترات التي كانت تعتبر جامدة ومتصلبة، كما كثرت الدراسات المتعلقة بالفتوى والمفتين ودورهم المهم في الفقه الإسلامي[36].

ولا تكمن أهمية بحث حلاق هنا عن الفتوى –والذي يعتبره روبرت جليف أحد أهم إنتاجات حلاق في مجال الدراسات الفقهية[37]– في حديثه عن مرونة الفقه ومحافظته على تواكبه مع الواقع فقط، ولكنها تكمن أيضًا في تعلقها المباشر بنقد العديد من النظريات التي قامت على أساس المفارقة بين النظرية والتطبيق في الفقه الإسلامي، فقد كان الاعتقاد سائدًا –وما زال– بأن كتب الفروع –ناهيك عن كتب أصول الفقه– تختلف عن الممارسات القائمة بالفعل في الواقع مثل القضاء والفتوى، وأول مَنْ فتح الباب لهذا هو

---

[36] من الكتابات الأولى التي ظهرت في هذا الموضوع بعد كتابات حلاق (وإن لم تكن بالضرورة نتيجة مباشرة لها):

Jackson, Sherman. (1996). **Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī**. Leiden: E. J. Brill; Fadel, Mohammad. (1996). ***The Social Logic of Taqlīd and the Rise of the Mukhtaṣar***. *Islamic Law and Society* 3(2) 193–233; Johansen, Baber. (1988). **The Islamic Law on Land Tax and Rent: The Peasants' Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafite Legal Literature of the Mamluk and Ottoman Periods**. London: Croom Helm; Masud, M. K., Messick, B. M., & Powers, D. (1996). **Islamic legal interpretation Muftis and their fatwas**. London. Harvard University Press

[37] Gleave, Robert. (2010). Introduction. In Imber, Colin. (Eds.) **Islamic Jurisprudence in the Classical Era**. Cambridge: Cambridge University Press.

ماكس فيبر بنظريته الشهيرة عن عدالة القاضي Qadijustiz، والتي يصور فيها فيبر القضاءَ الإسلامي على أنه قضاء غير عقلاني irrational وقائم على الاعتباطية في كثير من أحكامه، أو كما عبّر عنها أحدهم بقوله إن القاضي يجلس تحت شجرة النخيل في الصحراء العربية ليحك رأسه ويخرج ما بها من أفكار فيحكم بها، وقد تلا ذلك كثير من الأبحاث خاصة دراسات الأنثروبولوجي لورانس روزن في كتابه "عدالة الإسلام" الذي ركز فيه على القضاء في المغرب، والذي لم تختلف نتائجه عن نظرية فيبر كثيرًا، وكذلك دراسات ديفيد باورز عن الفتاوى في المغرب والتي وإن لم توافق على فكرة الاعتباطية الموجودة في كتابات فيبر وانتقدتها، إلا أنها أيضًا خلصت إلى وجود مفارقة بين النظرية والتطبيق في الفقه الإسلامي، ويأتي بحث حلاق هنا كجزء من محاولة إعادة النظر في هذه القضية، ولا نعلم هل قصد حلاق إلى هذا ببحثه أم لا[38].

الفقه الإسلامي في الواقع المعاصر:

يعد حلاق رائد المدافعين عن حركية الفقه الإسلامي ومرونته وقابليته للتغير على مر التاريخ كما أوضحنا هذا في المبحث الثاني المتعلق بالاجتهاد والتقليد في فكر حلاق، لكننا مع هذا نجد حلاق في محل آخر غير راض عن حال الفقه الإسلامي في العصر الحديث. ويخصص حلاق في كتبه الكلام عن مدرستين رئيستين: **المدرسة الأولى** يسميها

[38] انظر على سبيل المثال:

0020Rosen, Lawrence. **The Justice of Islam: Comparative Perspectives on Islamic Law and Society**. Oxford: Oxford University Press. Bowen, John. (2006). Fairness and Law in Indonesian Courts. ***In Dispensing Justice in Islam: Qadis and Their Judgments***, (Eds.) Masud, Muhammad Khalid. Leiden: Brill; Powers, David. (1994). **Kadijustiz or Qāḍī-Justice? A Paternity Dispute from Fourteenth-Century Morocco**. *Islamic Law and Society,* Vol. 1, No. 3. pp. 332-366; **The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society**. Berkeley: University of California.

حلاق بالمدرسة النفعية وهي المدرسة التي وضع أسسها محمد عبده وأقام رشيد رضا قواعدها، وقد نشأت هذه المدرسة كمحاولة لمواجهة النزعة العلمانية التي استبدلت القوانين الغربية بأحكام الشريعة، لتثبت أن الفقه الإسلامي ما زال صالحًا لمواكبة العصر إذا أمكن إعادة إحيائه، وأن الإشكال إنما يكمن في الفهم الجامد للمدرسة المذهبية التقليدية. ويركز رشيد رضا –على سبيل المثال– على نظرية المصلحة، ويرى أنها تستمد مرجعيتها من داخل الشريعة لا من خارجها، لكن حلاق يرى أن رشيد رضا يتساوى مع من يقول بهدم أصول الفقه كلها، وذلك من خلال تضخيم مبدأ صغير وهامشي مثل المصلحة ليطغى على الجزء الأكبر الباقي من المبادئ الأصولية. وجاء من بعده عبد الوهاب خلاف ليؤصل لأهمية الاعتماد على العرف في العصر الحديث، وهو يرى أن العرف الذي يتعارض مع النصوص الشرعية لا يعمل به، لكنه يضع لذلك استثناء يسيغ تغليب العرف على الشريعة، كما إذا كان هناك ضرورة تبيح تقديم العرف. ويرى حلاق أن نجاح هذه المدرسة نجاحٌ غير مكتمل لسببين: **الأول** أن هذه المدرسة أبقت على تلك النصوص التي تراها قطعيةً كالربا والميراث وتعدد الزوجات وما إلى ذلك دون تجديد، حيث إن اللغة نفسها لا تسمح في كثير من الأحيان بتفسير راديكالي يغير المعنى تمامًا كما نجد في مثال إعطاء الذكر مثل حظ الأنثيين. **والثاني** أنها لا تؤصل لقواعد محددة وواضحة تنظم عملية الاستدلال بالمصلحة والعرف والضرورة وما إلى ذلك، فبقيت نظريتها عرضة للتخبط والاضطراب، وقد بقي هذا العجز عن وضع نظرية للمصلحة قائمًا حتى بعد مرور نصف قرن على موت رشيد رضا كما يقول حلاق.[39]

أما **المدرسة الثانية** في تصنيف حلاق فهي مدرسة "الدين الليبرالي" كما يسميها، وقد قامت هذه المدرسة على جامع سلبي يجمع بينها، وهو معاداتها للتفسير الحرفي للقرآن وفتح المجال لتفسير ليبرالي منفتح بعيدًا عن ضيق النظرية النفعية للمصلحة والضرورة للمدرسة الأولى على حد تعبيره، ويضرب حلاق مثلًا بفكر محمد سعيد العشماوي الذي أكد على الفصل بين الدين كمفهوم إلهي معصوم وبين الفهم البشري القاصر للدين والمتمثل في نتاج العلماء في القرون الوسطى على حد قوله، كما يؤكد على أهمية فهم

[39] Hallaq, **A history of Islamic Legal Theories**, *op.cit.*, PP. 207-226

النصوص البشرية كنتاج تاريخي متأثر بالظروف الاجتماعية المحيطة به، فقطع يد السارق مثلًا هو أمر يتماشى مع الثقافة العربية القديمة لكنه لا يتوافق مع العصر الحالي، وعلى هذا بنى العشماوي إنكاره لجهاد الطلب وإباحته شرب الخمر لا بغرض السكر ولكن للتسلي عن مصيبة وقعت به مثلًا، وفي النهاية ينتقد حلاق منهجية العشماوي هذه لكونها فشلت في إيجاد أي منهجية حقيقية قادرة على التعامل مع المناهج كافَّةً، كما أن فهم العشماوي الحرفي لمعنى الخمر وعجزه عن إيجاد وسيلة تفسيرية قادرة على تجاوز المعنى المباشر يجعل نظريته غير صالحة للتطبيق. والاتهام بغياب منهج حقيقي منضبط هو الإشكال نفسه الذي يعترض به حلاق على مجهودات المفكر الباكستاني فضل الرحمن.[40]

وفي النهاية يدهش حلاق القارئ بإشادته بنظرية المهندس السوري محمد شحرور التي يصفها حلاق بالنظرية الثورية المبتكرة، ويرى أن خلفيته الهندسية كان لها دور كبير في تفعيل قدراته التحليلية، ومصدر الدهشة أن شحرور يعتبر جميع المصادر الفقهية التقليدية للتشريع الإسلامي غير ملائمة للعصر، ويجيب فيها شحرور عن وضع الشريعة في العصر الحديث بقوله إن الله لو أراد تنظيم تلك القضايا الفقهية لكان قد قام بذلك، لكنه أراد أن يترك لنا الحرية في وضع القوانين بأنفسنا. [41] ومن اللافت أن حلاق ترك كل المفكرين "الليبراليين" ليتخير شحرور كنموذج ناجح لهذه المدرسة، بل إنه كرر الإشادة به في ورقة أخرى له[42]. وهو أمر يبقى محل تساؤل، خاصة بالنسبة إلى مفكر مثل شحرور والذي لا يلقى فكره احتراما علميا معتبرًا – بعيدا عن النقاش حول صحته كلامه أو خطئه – حتى لدى مفكرين آخرين من المدرسة الليبرالية نفسها.

ولعل حلاق كان أكثر صراحة في ورقة لاحقة حين ذهب إلى القول بإن الشريعة الإسلامية لم تعد صالحة هنا، وإن دعوات الإسلاميين لوجوب تطبيق الشريعة ورفعهم لشعار "وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية" هو اختزال للواقع الحالي، فالشريعة –حسب حلاق– قد لاقت

---

[40] Ibid. PP.231-245

[41] Ibid. PP. 245-254

[42] Hallaq, Wael. (2004). Can Shari'a be Restored. In (Eds) Haddad, Y. Y., & Stowasser, B. F. **Islamic law and the challenges of modernity**. Walnut Creek: Altamira press.

حتفها منذ أكثر من قرن، وأما ما يعيشه الإسلاميون الآن فما هو إلا حالة من إنكار الذات لا أكثر؛ ولذا فإنه من غير الممكن أن نعيد تطبيق القوانين الإسلامية التي كانت سائدة قبل العصر الحديث، فتغيُّر دور الدولة ومكانتها أحدث نقلة نوعية في مكانة الفقه الإسلامي، من ناحية مؤسسية كما في احتكار الدولة للتشريع وإقصاء العلماء، وظهور نظم التعليم الحكومية بعيدًا عن المدارس الشرعية، وتخريج مجموعة من القضاة الذين لم يتدربوا على نمط الدراسات الشرعية التقليدية، ناهيك عن مصادرة الأوقاف ومن ثمّ الحد من استقلالية العلماء، وهذا الدور الجديد للدولة لم يحدث خللًا مؤسسيًا فقط بل أدى كذلك إلى حدوث قطيعة معرفية مع الفقه الإسلامي. وهو يعطي مثالًا كيف أن إحدى أهم وسائل القضاء في القانون الحديث في المسائل التي يفترض أن يطبق فيها الشريعة مثل مسائل الزواج قد بُنيت على التخير من بين المذاهب، ويؤكد حلاق على أن أهمية التقليد كانت تكمن في بقاء الاتساق الذاتي بين نظريات المذهب وفي خلق إطار محدد للمذهب لا يُشذ عنها، وقد بُني على أساس هذا مجموعة من المفاهيم والقواعد المركزية مثل: مشهور المذهب، والصحيح، والأصح، والراجح، وما عليه العمل، وما عليه الفتوى.. إلخ؛ والهدف من هذا كله هو الوصول للرأي الصحيح، وأن تقبل الخلاف الاجتهادي السائغ بين العلماء، والذي خلق مساحة من التسامح بين أتباع المذاهب المختلفة، نتج عنه اليوم نوع من العشوائية والانتقائية في الإفتاء بسبب التلفيق والتخير بين المذاهب، بحيث لم يعد التطبيق الانتقائي يتماشى مع البنية النظرية للمذاهب. وعدم الانسجام هذا بين التطبيق والهيرمنيوطيقا والقانون هو نتيجة مباشرة لتغيرات الواقع الحديث والذي جعل تطبيق الفقه الإسلامي —بهذه الصورة– أمرًا غير متسق في النهاية.[43]

وقد أثارت تلك الورقة أحمد عاطف ليكتب كتابه "فتور الشريعة"، والذي تعرض فيه لتاريخ الحديث عن خلو الزمان من المجتهدين، سواء كانوا علماء أو حكّامًا، وعن إمكانية فتور الشريعة وعدم صلاحيتها في وقت من الأوقات، كما تعرض أيضًا للورقة أحمد فكري إبراهيم في كتابه عن البرجماتية في الفقه الإسلامي والذي حاول فيه أن يثبت أن التلفيق وتتبع الرخص ليس أمرًا متعلقًا بالعصر الحديث فقط بل إنه كان أمرًا موجودًا قبل هذا

[43] Ibid.

وكانت الشريعة قادرة على التواكب مع هذا، وذلك من خلال دراسته الأرشيفية لسجلات المحاكم في مصر في العصر العثماني[44].

ولاحقًا، أشار حلاق في أحد هوامش كتابه "الدولة المستحيلة" إلى أنه قد غير كثيرا من آرائه منذ أن كتب تلك الورقة التي أحدثت كل هذا اللغط[45]، وهذا التغير يبدو تغيرًا لافتًا ومهمًا، ويظهر كما لو كان ابتعادًا عن هذه الورقة وعن كثير مما تقدم من كلامه عن مدرسة الدين الليبرالي، بل إن حلاق قدم فيما بعد تنظيرًا قويًا ومهمًا لمفهوم الحُكم في الإسلام، ففي إحدى الورقات التي صدرت له مؤخرا، يتحدث حلاق عن مفاهيم رئيسة يقوم عليها القرآن مثل: حُكم وأمر وعلم وحق، وهذه المفاهيم كانت حسب قولا حلاق جزءًا من البنى العميقة للرسالة القرآنية، ويؤكد حلاق في تلك الورقة على أن القرآن ربط بقوة بين الحكم وبين التقاضي والذي هو أمر قانوني بامتياز، وهذا ظاهر على سبيل المثال في قصة تحكيم داود وسليمان والذي وصف الله قضاءهما في قضية الغنم التي نفشت في الحرث بقوله: "وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين" فسوى بين الحكم والقضاء.

---

[44] انظر في هذا:

Ahmad, Ahmad Atif. (2012). **The Fatigue of the Shari'a**. New York: Palgrave Macmillan; Burak, Guy. (2015). **The Second Formation of Islamic Law**: **The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire**. Cambridge: Cambridge University Press; Gerber, Haim. (1999). **Islamic law and culture 1600-1840**. Leiden: Brill.

[45] وكذلك أخبرني بعدم رضاه عن هذه الورقة في مراسلة معه هذا العام.

انظر:

Hallaq, W. (2013). **The Impossible State**: **Islam**, **Politics**, **and Modernity"s Moral Predicament**. New York: Columbia University Pres., Footnote no.4, 2nd chapter.

كما يقدم دفاعًا قويًا عن أن الإسلام جاء منذ بدايته بنظرة تشريعية واضحة وصريحة مثله مثل باقي الأديان -في ردٍّ على نظرية غويتين التي تبناها سابقًا-، ولعله يحسن أن أقتبس هنا كلام حلاق بلفظه، يقول: "فالأمر كله -كما هو الحكم- إنما هو لله (إن الأمر كله لله)، فلله الأمر من قبل ومن بعد. وكما قدمنا، فإن فكرة السيادة الإلهية هي واحدة من أهم المفاهيم البنيوية في القرآن. ونضيف هنا أنها فكرة نسقية، بمعنى أنها ليست فقط الفكرة المركزية في القرآن، بل هي فكرة تحدّد كل الأفكار القرآنية الأخرى وتشكّلها وتصورها تقريبًا. فكون الله هو الواحد الأحد يؤكد فكرة السيادة ويقويها، ويرفع أي لبس قد يشكك في قدرة الله وحده المطلقة على الأمر والحُكم والتشريع". وهو يتحدث هنا بنبرة تختلف تمامًا عن نبراته السابقة، بل إن حلاق يذهب إلى أبعد من هذا فيرى أن سيد قطب وأبا الأعلى المودودي ظلا غير قادرين على فهم عمق مفهوم "الحاكمية" في القرآن، فيقول: "بالطبع ذهب أبو الأعلى المودودي وسيد قطب بقوة إلى القول بالسيادة الإلهية... لكنهما لم يصفا أو يحللا التطورات التاريخية خلال المرحلة التأسيسية للإسلام. ومن الجدير بالملاحظة أن قطب يمر على قول الله " ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون" مرور الكرام تقريبًا"[46].

الشريعة والدولة ونقد الحداثة:

آخر ما نتطرق له في هذا البحث هو كتاب حلاق "الدولة المستحيلة". ومما لا شك فيه أن حلاق يقدم في كتابه هذا أطروحة جريئة[47]، فلازم كلامه فيها أن الحكم الإسلامي

---

46 Hallaq, W. **Quranic Constitutionalism and Moral Governmentality: Further Notes on the Founding Principles of Islamic Society and Polity**. *Comparative Islamic Studies*, 8(1-2) PP. 1-51 P. 23

47 سبقت د. هبة رءوف عزت وائل حلاق بالحديث عن إشكالية الدولة الحديثة والشريعة في بحث لها نشر سنة 2004 في عمرو الشوبكي. **إسلاميون وديمقراطيون.. إشكاليات بناء تيار إسلامي ديمقراطي**. (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية). ثم أعيد نشره مؤخرًا متضمنًا في كتابها: "**الخيال السياسي للإسلاميين: ما قبل الدولة وما بعدها**"، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015).

غير صالح لهذا الزمان. نعم من المفهوم جيدًا أن حلاق يفرق بين نظام الحكم الإسلامي ما قبل الحداثي، وبين الدولة الحداثية، ومن المفهوم كذلك أن نقده هنا منصبٌّ على الدولة الحديثة وليس على النظام الإسلامي القديم الذي يراه نظامًا مثاليًا في غالب الأحيان، كما قال بذلك صراحة في كتابه. لكن حلاق بكلامه عن استحالة الدولة الإسلامية الحديثة يضعنا في الحقيقة أمام أحد خيارين: فإما أن نرفض الدولة الحديثة (والتي يراها حلاق كيانًا ثابتًا صلبًا)، وإما أن نتبنى الدولة الحديثة ونرفض الشريعة، وما عدا ذلك فهو تناقض فج من وجهة نظر حلاق، والاحتمال الأول يقودنا إلى نموذج يبدو غير قابل للتطبيق، والاحتمال الثاني يقودنا إلى نموذج حداثي تمامًا؛ ولهذا لا يبدو لنا غريبًا أن نجد أحد قادة السلفية الجهادية يحتفي بالكتاب ويرى فيه شهادة غربية على فشل مشروع الإخوان المسلمين الحداثي[48]. ولذا فإن أهمية هذا الطرح تكمن في أنه يقود إلى لزوم موت الشريعة الحاكمة في هذا الزمن، وإن لم يقل حلاق بهذا، وقديمًا قالوا: لازم المذهب ليس بمذهب. وعلى الرغم من الجدل الكبير الذي نشأ عن الكتاب في الوطن العربي، فإن كثيرًا من التعليقات العربية بالتأييد أو الرفض ظلت خارج إطار البحث العلمي الجاد، مكتفية باتهامات متبادلة وتعميمات مجملة مع خوض في النيات ليس له محل في مجال البحث العلمي الحقيقي، وسنعرض في هذا المبحث للحديث بإجمال عن أهم الاعتراضات الجادة الواردة عليه.

وأول ما يمكن انتقاده هنا هو إشكالية المعيارية، والتي كانت من الأسباب التي أدت إلى انتقال كثير من أقسام الدراسات الإسلامية في الغرب في العقود الأخيرة لتدخل في سلك كليات العلوم الاجتماعية والدراسات الإقليمية في محاولة للابتعاد عن النزعة الاستشراقية المعيارية normative إلى الاكتفاء بالدراسة من الخارج في غالب الأحيان، وبعيدًا عن مدى تحقق هذا الأمر من عدمه في الأكاديمية الغربية إلا أن النظرية على أقل تقدير –إن لم يكن عدد ضخم من الدراسات والأبحاث– تتحدث عن نظرة تعددية للإسلام تختلف

[48] انظر مناقشة أبي قتادة المقدسي لكتاب "الدولة المستحيلة": https://is.gd/23wfsp

عن النظرة القديمة القائمة على التأصيلية essentialism[49] التي تعطي لنفسها الحق في الحكم على الأشياء من حيث الصحة والخطأ ومن حيث الأصل والفرع، لكن يبدو للوهلة الأولى في هذا الكتاب أن حلاق لم يعتبر التعدد في نظام الحكم الإسلامي، وذلك من خلال وضعه أطرًا ثابتة ونموذجية لنظام الحكم في الإسلام، وبالطبع فإن حلاق أفطن من أن يقع في إشكالية التأصيلية essentialism والتي تعتبرها الأكاديمة الغربية حاليًا مشكلة يجب تجنبها؛ وإن لم تكن التأصيلية مشكلة في الحقيقة إلا أننا نتنزل مع حلاق حسب الأطر الحاكمة له. ومن أجل تجنب هذا الإشكال فإن حلاق لجأ بدلًا من ذلك إلى تبني نظرية "كوهن" عن الأنساق[50]، بحيث يعتمد على استقراء التاريخ استقراءً كافيًا يصل به في النهاية إلى رسم نسق عام يمثل المنظور الإسلامي كله ويكون ما هو خارج عنه هو مجرد استثناء لا يندرج في الحكم العام[51]. وهو لا يختلف هنا كثيرًا عما اتبعه طلال أسد على سبيل المثال في نظريته عن التقليد الخطابي discursive tradition[52]، وهو إن كان منهجًا مهمًا يجنبنا الدخول في دوامة النسبية المطلقة التي ينادي بها البعض إلا أن الإشكال يبقى في قدرة حلاق على الوفاء باستقراء محكم يعكس حقيقة التصور الإسلامي كما سنرى.

---

[49] انظر: Salvatore, Armando. (Sep. 1996). **Beyond Orientalism? Max Weber and the Displacements of "Essentialism" in the Study of Islam**. *Arabica* 3. pp. 457-485.

[50] عن نظرية الأنسقة، انظر:
Hallaq, **The Quranic constitutionalism**, op.cit., P. 6-12.

[51] Anjum, Ovamir. **Hallaq's Challenge: Can the Shari'ah Save Us** from Modernity (unpublished draft)

[52] Anjum, Ovamir. (2007). **Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors**. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 27 (3) PP. 656-672

والأمر نفسه نجده عند حلاق حين يحدثنا عن الدولة الحديثة وعن أوجه اختلافها عن الحكم الإسلامي، فهو يذكر خمسة أسس رئيسة لا تخلو منها أي دولة أيًّا كانت أيديولوجياتها: 1) نموذج تاريخي أوروبي، 2) سيادتها ومرجعيتها المطلقة، 3) احتكارها للتشريع، 4) مؤسساتها البيروقراطية، 5) هيمنتها الاجتماعية والثقافية على أفرادها. وهذه الأسس تختلف في نظر حلاق عن الحكم الإسلامي، وهو يأخذ في عرض أمثلة من التاريخ الإسلامي توضح هذه المفارقات، لكن لو ابتعدنا عن عصر الأمويين والعباسيين الذين يضرب بهم حلاق الأمثلة في الغالب سنجد أن هذه المفارقة ليست مطلقة، وسنجد أوجه تشابه نسبية (وإن لم تكن متطابقة بطبيعة الحال) في بعض من تلك الأسس مع فترات أخرى من الحكم الإسلامي. فلو نظرنا للدولة العثمانية مثلًا سنجدها كانت دولة بيروقراطية، كما أنها كانت تحاول أن تهيمن على المجال الثقافي لأفرادها وتغرس فيهم آراءها، وكانت تحاول أن تحتكر التشريع من خلال تعيين مفتين وقضاة رسميين. ولعل من الأمثلة على ذلك بحث رودلف بيترز عن المذهب الرسمي[53]، والذي ربما كان نقطة انطلاق لكتاب جاي بوراك الذي صدر مؤخرًا بعنوان: "النشأة الثانية للفقه الإسلامي"، وهو يتحدث في هذا الكتاب عن بدايات الدولة العثمانية في القرن السادس عشر قبل ظهور الدولة الحديثة في أوروبا، وهو يدخل هنا في نقاش غير مباشر مع حلاق ينفي فيه أن بعض تلك الصفات إنما نشأت فقط بفعل الغرب، بل هو يذهب إلى أنها كانت موجودة في نموذج الحكم الإسلامي العثماني قبل الدولة الغربية الحديثة، فنقرأ من مراجعة كتابه:

"أما فيما يتعلق بالدولة العثمانية فمن المهم الوقوف على هيكلية المفتين فيها لفهم دور الدولة في المذهب الحنفي. فقد ظهر منصب شيخ الإسلام كمرجعية أولى وكبرى لكل الشؤون الدينية في الدولة العثمانية. كما عُين مفتون في الأقاليم المختلفة واختيروا من المدرسين في المدارس التركية التي بناها السلاطين العثمانيون. وقد حاول هؤلاء المفتون أن

[53] Peters, Rudolph. (2005). What does it mean to be an official madhhab: Hanafism and the Ottoman Empire. In: **The Islamic School of Law**: **Evolution**, **Devolution**, **and Progress**. Ed. P. Bearman, R. Peters, F. Vogel. Cambridge MA: Harvard University Press. pp. 147-158.

يبسطوا سلطتهم في وجه المفتين المحليين، فنجد فتوى من شيخ الإسلام بالتعزير البليغ لمن يسخر من فتاوى المفتين المعينين. كما أكد شيوخ الإسلام في فتاوى أخرى على إلزامية فتاواهم للجميع بما في ذلك القضاة. ففي فتوى لشيخ الإسلام صنع الله أفندي (1612) نجده يفتي بإقالة قاضٍ لم يلتزم بفتاواه، وفي فتوى أخرى لشيخ الإسلام أبي السعود أفندي مصحوبة بفرمان سلطاني نجده يؤكد على عدم جواز مخالفة شيخ الإسلام. وفي دراسة للمحاكم في الأناضول يظهر أن فتاوى شيخ الإسلام كانت ملزمة لهم وواجبة التنفيذ، كما كان لفتاوى مفتي الأقاليم وزن كبير في المحاكم الإقليمية، ويبدو أن المفتين الرسميين كانوا يتمتعون بأهمية أكبر لدى القضاة من المفتين غير الرسميين.

أما عن العلاقة بين شيخ الإسلام والسلطان العثماني فقد كان شيخ الإسلام يُعين بفرمان مباشر من السلطان، وفي رسالة من السلطان محمد الرابع حرص السلطان على أن يذكر شيخ الإسلام جلبي زاده أنه يدين بمنصبه له، لكن شيخ الإسلام ردَّ بأن الله هو من عيَّنه لا السلطان. كما أنه منذ بداية القرن السادس عشر لم يكن منصب شيخ الإسلام يُنظر له على أنه منصب يستمر مدى الحياة، فقد أُقيل شيخ الإسلام معلول زاده من منصبه لاتهامه بإصدار فتاوى خاطئة، كما أقيل شيخ الإسلام مصطفى أفندي لأنه رفض إعدام أحد الباشوات ونُفي إلى مصر عقب إقالته. ولم يقف الأمر عند هذا، بل تجاوزه لإعدام بعض شيوخ الإسلام. وبعض المصادر العثمانية تصف منصب شيخ الإسلام بأنه "خدمة" بالتركية. ولكن هذا لا يدل على أن شيخ الإسلام كان دائمًا طوع أمر السلطان، فنجد شيخ الإسلام إسعاد أفندي –على سبيل المثال– ينكر على السلطان محمد الثاني إعدام أخيه قبل توجهه للغزو في أوروبا. باختصار، إذا كان منصب المفتي في عهد المماليك هو "مكانة"، فقد صار منصب المفتي في الدولة العثمانية "وظيفة""[54].

وهذه الصورة للحكم الإسلامي في الدولة العثمانية تشكك في تلك المفارقة المطلقة التي تبناها حلاق في كتابه، حين صور الحكم الإسلامي على أنه لم يكن حكمًا بيروقراطيًا،

---

[54] Burak, Guy. (2015). **The second Formation of Islamic Law: The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire**. Cambridge: Cambridge University Press.

وانظر مراجعتي له على موقع نماء، https://is.gd/di2GrU

وحين تحدث عن الفصل التام بين السلطات، وحين تحدث عن ضعف الدولة الإسلامية القديمة وهامشيتها وعدم قدرتها على الهيمنة على أفرادها في مقابل توغل كبير للمفتين والقضاة في الحياة الاجتماعية بصفة عامة. وإن كان هذا لا يعني بطبيعة الحال أن الدولة الحديثة لا تختلف عن الحكم الإسلامي القديم أو أن بيروقراطية الدولة الحديثة هي ذاتها بيروقراطية الدولة العثمانية، فهذا سيكون نوعًا من الإسقاط التاريخي anachronism، لكن تبقى تلك المفارقة ليست بهذا النوع من الضخامة التي تحدث عنها حلاق والتي لا تتأتى إلا إذا اخترنا فترة معينة من التاريخ الحكم الإسلامي تتماشى مع فكرة التباين المطلق تلك في مقابل تجاهل فترات أخرى، ونحن لا نهدف هنا إلى القول بأن نموذج الدولة العثمانية هو النموذج الإسلامي أو العكس، لكني أبيّن تنوع التصور الإسلامي لنموذج الدولة واختلافه على مر التاريخ حتى بالنسبة إلى بعض ما يعتبره حلاق أنسقة ثابتة لا تتغير، ويبقى السؤال مفتوحا عن أي من هذه النماذج تمثل النموذج الإسلامي؟

وحلاق يسحب موقفه الصلب كذلك على مفهوم الدولة أيضًا من خلال حديثه عن الأسس الخمسة الثابتة للدولة الحديثة والتي تقدم ذكرها، وهنا يكمن السؤال نفسه: لماذا ينبغي أن نتبنى صورة واحدة للحداثة؟ ولماذا لا نتحدث عن الحداثة المتعددة كما يقول أيزنشتات والتي ينشئ فيها كل كيانٍ حداثةً خاصة به تتماشى مع قيمه وتراثه ومبادئه إلى حد ما؟[55] أو لماذا لا نتحدث عن حداثات متعاقبة ومتغيرة أو سائلة كما يقول زيجمونت باوم[56]: فهل كانت الحداثة ثابتة في الغرب نفسه على مر تاريخه؟ وكما قلت آنفًا فإن أهمية الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية تكمن هنا في إثباتها أن الحداثة ليست واحدة في الغرب نفسه ناهيك عن حداثة الهند وحداثة الشرق، ففي كتابه عن "الإسلام المدني" مثلًا يحدثنا الأنثروبولوجي الأمريكي روبرت هفنر عن نموذج للمجتمع المدني الديمقراطي نشأ في إندونيسيا ويختلف عن مفهوم الديمقراطية التي عرفها الغرب، ومع هذا فإن هفنر يعتبر ذلك النموذج الديمقراطي المختلف مثالًا لتنوعات الحداثة واختلافاتها بما تتواءم مع

[55] Eisenstadt, S. N. (2003). **Comparative Civilizations and Multiple Modernities**. Leiden: Brill, P.45

[56] زيجمونت باومن، **الحداثة السائلة**، ترجمة: حجاج أوجبر وتقديم هبة رءوف عزت، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016).

كل مجتمع[57]. وما نسوقه هنا ليس دفاعًا عن كون الحداثة غربيةً أو غير غربية أو عن كونها ثابتةً أو غير ثابتة، لكنها محاولة لفرض احتمالات أخرى قد تخرج بنا من هذا التصلب في رسم النماذج المختلفة، سواء للحكم الإسلامي أم للدولة الحديثة. ومن اللافت للنظر أن هذه الحداثة التي ينتقدها حلاق نفسه سيرجع إليها فيما بعد ليؤكد تفوق المنظومة الإسلامية من خلال معاييرها نفسها، فالمعايير التي وضعها حلاق لقياس مدى كفاءة الحكم الإسلامي هي معايير نابعة من الحداثة نفسها، فهو حينما يحدثنا عن حكم القانون أو الفصل بين السلطات أو المجتمع المنظم، فهو إنما يقتبس آراءً حداثية ويقيس على أساسها جودة النظام الإسلامي[58]، وهذا يتجلى كذلك في مواضع أخرى غير كتاب "الدولة الحديثة"[59]، فما الذي يجعله يصف البيروقراطية –على سبيل المثال– أنها أوروبية المنشأ يجب أن نتجنبها ثم يأتي فيتبنى الفصل بين السلطات على أنه نموذج معياري يحكم به على الماضي؟

الأمر الآخر أن حلاق تجاهل أصوات المفكرين الإسلاميين تقريبًا في دراسته، ولم نجد إشارة مهمة لأي من المفكرين المعاصرين – بخلاف إشارة عابرة لطه عبدا لرحمن[60]. وقد

---

[57] *Hefner, R. W. (2000).* **Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia**. *Princeton, NJ: Princeton University Press.*

[58] March, Andrew. (2015). **What Can the Islamic Past Teach Us about Secular Modernity**, *Political Theory*, Vol.43 no 6. P.P: 838-849.

[59] Hallaq, W. **Quranic Constitutionalism and Moral Governmentality: Further Notes on the Founding Principles of Islamic Society and Polity**. *Comparative Islamic Studies*, 8(1-2) PP. 1-51 P. 46

[60] يبدو أن حلاق يولي اهتمامًا خاصًا بطه عبد الرحمن؛ ولذا أفرده بالذكر. ويعكف حلاق حاليًا على كتابة كتاب عن طه عبد الرحمن، ربما يصدر في عام 2019.

اكتفى حلاق في أول كتابه بالحديث عن أن الإسلاميين تبنوا الدولة الحديثة كما هي دون أن يقدم أدلة على هذا. فهل كان المفكرون الإسلاميون فعلًا على غير وعي بأيٍّ من تلك المشاكل التي تكتنف الدولة الحديثة؟ وهل تبنوا فكرة الدولة الحديثة كما هي دون أن يسعوا إلى أي تعديلات عليها؟ وهل يرى الإسلاميون أن الدولة هي المرجعية المطلقة والحاكمية العامة بعيدًا عن الشريعة؟ بل حتى بعيدًا عن فكرة الحاكمية، ألا نجد –على سبيل المثال– نقدًا لتوغل الدولة الحديثة وهيمنتها المفرطة على نواحي الحياة كافَّةً؟

يقول حسن الترابي: "إن المؤسسة الأولى في الإسلام هي الأمة، ومصطلح الدولة الإسلامية نفسه مصطلح غير دقيق، فالدولة هي مجرد بُعْد سياسي للعمل الجماعي للمسلمين، والجزء القانوني الذي يعتمد على العقوبات التي تفرضها سلطة الدولة هو جزء واحد من قواعد الإسلام، فتطبيق الشريعة في معظمه متروك للوعي الحر للمسلمين، أو للوسائل غير الرسمية للتحكم الاجتماعي...". ويضيف: "والأفراد[في الدولة الإسلامية القديمة] كانوا يتمتعون بحرية كبيرة؛ لأن سلطة الدولة في التشريع والجوانب المالية كانت محدودة كثيرًا؛ ولذا لم نرَ ذلك القمع الرهيب في ذلك الزمن... لم نرَ هذا إلا في هذه العصور التي أقصت فيها الحكومات العلمانية الشريعة وازدادت سلطات الدولة[61]. فهو هنا ينفي بوضوح البعد المرجعي للدولة الحديثة الذي تحدث عنه حلاق، تلك الدولة القائمة بذاتها المتجاوزة للحاكم والمحكوم، ولا يراها أكثر من بُعْد سياسي لا يمثل الدور الأكبر في الإسلام، كما أنه على وعي على ما يبدو بالتوغل الكبير الذي تقوم به الدولة الحديثة في تنميط حياة الأفراد، ويرى أن الدولة الإسلامية في الماضي لم تكن تمتلك هذه القدرة الكبرى، وهذا من إيجابيات الدولة الإسلامية التي تتعالى بها على نموذج الدولة الحديثة التي أرتنا ويلات القمع بسبب قدرتها الكبيرة على السيطرة على الأفراد، فهو هنا يتوافق مع حلاق في نقطتين مهمتين حول نقده للدولة الحديثة، وليس الأمر كما يقول حلاق من حيث إنه تبنٍ مطلق لنظام الدولة الحديثة بعجرها وبجرها.

---

[61] Al-Turabi, Hasan. *(1983). The Islamic State, in John Esposito (ed.)* **Voices of Resurgent Islam**. London: Oxford University Press, PP. *241–251*. كان للدكتور فرانك بيتر الفضل في إرشادي لهذا النص للترابي.

إن هذا البحث لا يمكنه هنا إلا أن يوجه بعض الانتقادات لأطروحة حلاق — دون أن يبخسها حقها – في سبيل البحث عن نقاش علمي حقيقي حول آليات تطبيق الشريعة في العصر الحديث، لكن مما لا شك فيه أن الأمر ما زال بحاجة إلى الكثير من الدراسة والبحث خاصة في ضوء الاستفادة من تجارب الربيع العربي. ولعل أطروحة حلاق هذه أتت لتنبه لارتماء التيار الإسلامي الحركي المبالغ فيه في ساحة الدولة والحداثة. ونقدنا هذا لبعض الأجزاء من أطروحة حلاق لا ينفي أنها اشتملت على الكثير من النقاط المهمة التي ينبغي على التيار الإسلامي الحركي أن يدرسها جيدًا، وأن يتنبه لمخاطر الحداثة التي تجرفه دون وعي منه في بعض الأحيان، وبوعي في أحيان أخرى. ولعل أجمل ما في هذه الأطروحة أنها أعادت الأمل – حتى وإن لم يرد حلاق هذا – في البحث عن نموذج إسلامي خالص بعيدًا عن التأثيرات الحداثية الحالية، هذا المشروع الذي قد لا نعرف حقيقةً مدى قابليته للتصور أو للتطبيق، لكنه يبدو بالنسبة إليّ –على الأقل وبعيدًا عن الكتابة الأكاديمية– لامعًا في وسط سماء النوستالجيا القديمة.

شبه خاتمة:

يمكننا هنا أن نتحدث بإيجاز عن ثلاثة أمور مركزية تتعلق بقراءة المشروع الفقهي والفكري لوائل حلاق: الأول من هذه الأمور: هو العلاقة المركبة مع النسق الاستشراقي المعرفي، فكتابات حلاق لا يمكن أن تقرأ دون أن تكون الكتبات الاستشراقية ظاهرة في الخلفية دائما، سواء كانت آراء حلاق ناقدة لتلك الكتابات أو موافقة لها أو على الأعراف، كما رأينا في حديثه عن تطور الفقه الإسلامي ومرونته وتفاعله مع الواقع ومكانة المفتي في الدراسات الفقهية، أو في إرجاعه لمكانة السنة النبوية إلى مرحلة زمنية متأخرة أو غير ذلك من مسائل. وقد حرص حلاق على تلك العلاقة الجدلية مع النسق الاستشراقي لأنه يرى أن نقد الخطاب الاستشراقي من خارجه لن يلتفت إليه أحد وسيكون مصيره أن يلقى على طارحة الطريق كما فعل بنقد الأعظمي لشاخت من قبل. ولذلك فقد تبدو الترجمات العربية لبعض كتاباته التي تتعلق بتلك الآراء الاستشراقية –التي لم تتسرب للساحة العربية ولم تدخل علينا عالمنا الفكري– في غير موضعها، ولا تزيد القارئ العربي العادي إلا مزيدا من الجدالات التي ليس له علم بها. الأمر الثاني: هو نقده للحداثة الغربية عامة وللدولة الحديثة خاصة واهتمامه الكبير بتأثيرها على تشكل الأفكار في الواقع المعاصر، وهذا الأمر شكل العامل الأساس في العديد من الآراء التي تبناها حلاق، نجد هذا جليا في

نقده للدولة الإسلامية الحداثية، وفي تخوفه من تأثر تيار مقاصد الشريعة الحالي بطغيان الدولة فتكون مقاصد الدولة هي مقاصد الشريعة، وغير ذلك. أما الأمر الثالث: فهو أهمية القراءة الزمنية لكتابات حلاق، فالرجل على ما يبدو كثير المراجعة لآرائه، كما رأينا في تراجعه عن بعض ما جاء في ورقته عن موت الشريعة وعن تأخر الدور التشريعي للقرآن، وهذا وإن كان يحسب له إلا أنه يضع القارئ أحيانا في حيرة من أمره. ولعلنا نقف على المزيد من تلك المراجعات الصريحة في الكتاب الجديد عن الاستشراق الذي يُتوقَع نشره ربيع 2018.

الفصل الخامس:

عن مركزيّة الأخلاق والجمال في الإسلام: دراسة في فكر خالد أبو الفضل

إسلام أحمد

مقدّمة

ولد خالد أبو الفضل في الكويت عام 1963 لأبَوين مصريّين. وقد عاد أبو الفضل من الكويت بعد انتهائه من دراسة المرحلة الثانويّة في سبيعنيّات القرن الماضي ليلتحق بالجامعة ويدرس الفقه والشريعة والنحو والبلاغة وغيرها من العلوم العربيّة والإسلاميّة في الكويت ومصر، ومثل كثير من الشباب في تلك الفترة تأثّر بالتيارات الدينيّة التي كانت تموج بها البلاد حينئذ؛ فانتمى إلى جماعة "التبليغ والدعوة"، ثم إلى بعض التيّارات السلفيّة؛ إلى أن تأثّر لاحقًا بخطاب الشيخ محمد الغزاليّ وعقلانيّته، وقرأ الكثير من كتاباته، فأنتج هذا الأمر مراجعاتٍ انتهت عام 1982 بتوصية من أحد معارف والده، وهو الدكتور أحمد كمال أبو المجد، بالتواصل مع جامعة ييل Yale الأميركيّة؛ حيث حصل لاحقًا على البكالوريوس في العلوم السياسيّة (1986، في البرنامج الأكاديميّ Scholar of the House)، وواصل تعليمه ومساره الأكاديميّ هناك؛ إذ حصل على دكتوراه القانونJD من جامعة بنسلڤانيا (1989)، ثم الماجستير والدكتوراه في الدراسات الإسلاميّة من جامعة برنستون (1999)[1].

---

[1] UCLA, "Faculty Profiles - Khaled Abou-el-Fadl - Bibliography," in UCLA Law School website, accessed July 04, 2017, https://is.gd/buIeSa

يشغل خالد أبو الفضل اليوم منصب أستاذ كرسيّ عمر وأزميرالد ألفي للقانون الإسلاميّ في جامعة كاليفورنيا، لوس أنجيليس UCLA؛ حيث يقوم بتدريس مواد تتناول الشريعة، والهجرة، وحقوق الإنسان، وقوانين الأمن القوميّ والأمن الدوليّ؛ إلى جانب رئاسة قسم الدراسات الإسلاميّة منذ العام الأكاديمي (2011-2010)، وهو بهذا أول رئيس مسلم لقسم الدراسات الإسلاميّة بجامعة أميركيّة رائدة. قبل انضمامه إلى جامعة كاليفورنيا عام 1998 سبَقَ لأبي الفضل التدريس في جامعات تكساس، وييل، وبرنستون.

ويعدّ أبو الفضل اليوم أحد أبرز المتخصصين في الشريعة والدراسات الإسلاميّة وحقوق الإنسان. وقد تلقّى العديد من الجوائز والتكريم في هذا المجال، منها جائزة جامعة أوسلو في حقوق الإنسان (والتي تسمّى جائزة ليو وليسل) عام 2007، كما اختير "عالِم كارنيغي في القانون الإسلاميّ" عام 2005، وهو العام ذاته الذي اختير فيه ضمن أهم 500 محامٍ في أميركا. وكان الرئيس الأميركيّ جورج بوش الابن قد عيّنه عضوًا في لجنة الحريّات الدينيّة بالكونغرس، وهي العضويّة التي اشترطت الاستقلاليّة التامّة لقبولها، وقد أصدر في أثنائها تقارير عن الانتهاكات بحق الأقليّات المسلمة أو حتى المسلمين في البلدان الإسلاميّة ذات النظم العلمانيّة، ولكن تجاهلتها اللجنة ثم حاول البيت الأبيض الضغط عليه للاستقالة. كان أبو الفضل كذلك أحد أعضاء مجلس إدارة منظمة هيومان رايتس ووتش HRW الحقوقيّة، وكذلك أحد أعضاء اللجنة الاستشاريّة في ميدل إيست ووتش، أحد أقسام HRW؛ كما لا يزال على تعاون مع الكثير من الهيئات الحقوقيّة ومنها منظمة العفو الدوليّة Amnesty International وهيومان رايتس فرست؛ إذ يعدّ من الخبراء في مجالات عدّة تشمل حقوق الإنسان، والإرهاب، واللجوء السياسيّ، والقانون الدوليّ والتجاريّ[2]. وقد اختير أبو الفضل في أعوام 2009 و2016 و2017 من بين 500 شخصيّة مسلمة هي الأكثر تأثيرًا عالميًّا في تقرير "مسلمون 500" الصادر عن المركز الملكيّ للبحوث والدراسات الإسلاميّة (مبدأ) التابع لمؤسسة آل البيت للفكر

UCLA, Ibid.[2]

الإسلامي، في العاصمة الأردنيّة عمّان[3]. ويعتبر مشروع أبي الفضل نقضًا للفكر الوهّابي والمتشدد، ويظهر هذا جليًّا في كتابه **الكلام باسم الله: الشريعة، المرجعيّة، والنساء**، والذي قام خلاله بنقض العديد من تلك الأفكار والفتاوى، وأظهر الخلل المنهجيّ الذي شاب عملية إصدارها. ولذا نجد أن كتبه محظورة في المملكة السعوديّة، فضلًا عن أنه غير مرحّب به في العديد من بلدان الشرق الأوسط؛ مع تعرّضه لمحاولة اغتيال عندما أُطلق عليه النار عند باب بيته في بلدة ڤان نويس بمدينة لوس أنجيليس، كاليفورنيا.

لأبي الفضل العديد من الكتب والدراسات التي تغطّي مجالات عدّة من حقوق الإنسان والشريعة إلى الديمقراطيّة والمرأة والتسامح والعنف والإرهاب. ومن أبرز هذه الكتب: **الكلام باسم الله: الشريعة، المرجعيّة، والنساء** (2001)؛ **التمرّد والعنف في الشريعة الإسلاميّة** (2001)؛ **والله أعلم بجنده: الاستبداد والمرجعيّة في الخطاب الإسلاميّ** (1996، 1997، 2001، 2002)؛ **مكانة التسامح في الإسلام** (2002)؛ **الإسلام وتحدّي الديمقراطيّة** (2004)؛ **البحث عن الجمال في الإسلام** (2005)؛ **السرقة الكبرى: انتزاع الإسلام من المتشدّدين** (2005)؛ **التفكير مع الله: استعادة الشريعة في العصر الحديث** (2014). وقد ترجِم الكثير من كتبه إلى العربيّة وصدرت عن مكتبة مدبولي في القاهرة، إضافة إلى ترجمتها إلى لغات أخرى من بينها: الفارسيّة، والفرنسيّة، والنرويجيّة، والهولنديّة، والأمهريّة، والروسيّة، واليابانيّة[4]. لكن في هذا الفصل اعتمدت على الأصل الإنجليزيّ من كتب أبي الفضل كمصدر.

---

[3] S. Abdallah Schleifer, ed., **The Muslim 500: The World's 500 Most Influential Muslims** (Amman: Royal Islamic Strategic Studies Centre, 2016), 123.

[4] UCLA, Ibid.

وتسعى هذه القراءة لكتابات خالد أبي الفضل إلى إلقاء الضوء على أبرز أطروحاته وأفكاره عن القيم الجوهريّة في الإسلام، والتي تمثل في نظره الركائز التي تقوم عليها الرؤية الإسلاميّة للحياة[5].

قيمة الجمال

يُعرَف عن أبي الفضل تركيزه على قيمة الجمال في الإسلام ومكانتها منه وأثرها في حياة المسلمين. ويرى أبو الفضل أنّ ما قدّمه المسلمون للعالم على مدار تجربتهم الحضاريّة كان يمثّل قيمًا عليا من العدالة والإنسانيّة والتحضّر والجمال تفوق ما كان سائدًا حينها، مما جعل من الإسلام طاقة أخلاقيّة وحضاريّة واسعة الانتشار[6].

يتمحور حديث أبي الفضل عن قيمة مفهوم الجمال وأهميّته في الرؤية الإسلاميّة حول الحديث النبويّ المعروف "إنّ اللهَ جميلٌ يحبُّ الجمال"؛ حيث يعتقد أبو الفضل أنّ هذا الحديث ينمّ ويُنبئ عن حسٍّ أخلاقيّ راقٍ واعتبارٍ عالٍ لقيمة الجمال عند النبيّ، إذْ يُخبِر عن هذا وكذلك عند المسلمين من بعدِه إذ اهتّموا بهذا الخبر وانعكسَ من ثمَّ على الحضارة الإسلاميّة لاحقًا، حين أسسوا حول هذا الحديث خطابًا يقوم على ربط الجمال بالمهام والتكليفات الأخلاقيّة المنوطة بالمسلمين. كذلك يرى أبو الفضل أنّ خطابًا كهذا يعبّر ضمنيًّا عن تنوّع ثقافي زاخر لولاه ما أمكن أن يتطوّر هذا الخطاب الذي سعى لاستكشاف الجمال في مناحي الحياة كافّةً؛ ولأجل هذا ينعى على المسلمين في العصر الحديث إغفالَهم للأحاديث التي على شاكلة هذا المعنى، والذي نتج عنه عجز عن تطوير خطاب أخلاقيّ–جماليّ. ولذا يعتقد أبو الفضل أنّ العودة إلى هذه الصورة شرطٌ أساسيّ لتمهيد الطريق أمام أي محاولة إسلاميّة لتقديم إضافة إلى الرقيّ الأخلاقي للإنسانيّة؛ وذلك

[5] يمكن الاستزادة من أرشيف مقالات أبي الفضل ومحاضراته ومطالعة عناوين كتبه عبر هذا الموقع الذي يعمل عليه بعض تلامذته وأصدقائه: https://is.gd/wE49gA
والنسخة الأحدث https://is.gd/sJStfo

[6] Khaled Abou-el-Fadl, **Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age** (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014), 272.

لأنّ التشوّه والقبح الذي ارتبط في أذهان الكثيرين بالإسلام نفسه إثر أفعال البعض من المنتمين إليه -وهنا يركّز أبو الفضل على التيّار السلفيّ الذي يراه أبعد التيارات عن إدراك قيمة الجمال ومعنى التنوّع في الإسلام، ويرى أنّ سيطرته على الخطاب الإسلاميّ المعاصر تمثّل عقبة من كبرى العقبات أمام الدور الأخلاقيّ والحضاريّ للإسلام- هذا التشوّه والقبح وضعا الكثير من العوائق أمام إعادة موضعة قيمة الجمال في الخطاب الإسلاميّ لتعود إلى هذه المركزيّة التي نالتها قديمًا وأسهمت حينها في إبراز حضارة إنسانيّة تتّسم بالرقيّ والإبداع والبهاء[7].

يرى أبو الفضل أن جوهر الجمال مطلق، وأنّ التفضيلات الشخصية لا تؤثر في وجوده وقيمته التي لا تحددها رؤية الأفراد. ويسوق مثالًا بتجربته في سماع الموسيقى الكلاسيكيّة الغربيّة التي كان لها أثرها العميق في نفسه؛ إذ ربطها بالحكمة التي هي "ضالّة المؤمن"، يبحث عنها أينما كانت ويحتفي بها من أيّ مصدرٍ جاءت، وأنّ الجمال كذلك -كأحدّ تجلّيات هذه الحكمة- يمكن رؤيته في تفاصيل ونماذج وسياقات حضاريّة وثقافيّة أخرى ومختلفة، بالدرجة ذاتها التي يبحث فيها المسلمون عن الجمال في السياق الحضاريّ والفنّي للأمة الإسلامية. كذلك يؤكّد على أن الجمال نابعٌ من عامل آخر هو تكامل الأجزاء وترابطها في شكل متناسق ومتناغم يسمح بتكوّن مركّب متّسق من هذه الأجزاء لتؤدّي دورًا أكبر وأعمق وأجمل في هذا الكون، وأنّ الكلّ دومًا أكبر وأجمل من مفرداتٍ غير متراكبة وغير متناسقة[8].

على الصعيد المعاصر، يعتبر أبو الفضل أن أثر الحداثة في حياة المسلمين كان سلبيًّا؛ إذ جاءتهم في صورة قبيحة تمثّلت في العجز والاغتراب وانعدام التمكين. ولذا يرى أنّ التغلّب على هذا "الحديث القبيح" the modern ugly هو مناط العمل للمسلمين اليوم

[7] Ibid., 273-275.

[8] Ibid., pp. 282-283.

من أجل استعادة الجوهر الجميل في التراث الأخلاقيّ الإسلاميّ؛ ويرى أنّ الإسلام يؤسس لقيم وواجبات أخلاقيّة، وأنّ الجمال هو أعلى المقاصد[9].

المرأة والمتحدّثون باسم الله

رغم طرح أبي الفضل لقضايا المرأة في كثير من كتاباته، فإن كتابه الأبرز الذي كرّسه للعلاقة بين الشريعة والمرأة هو **الكلام باسم الله: الشريعة، المرجعيّة، والنساء**؛ إذ يطرح قضيّة تعسّف السلطات في العالم الإسلاميّ في استخدام الشريعة وإساءة قراءتها بما يجور على فئات معيّنة في المجتمعات المسلمة، وعلى رأسهم المرأة؛ الأمر الذي يتناقض تمامًا مع المبادئ الأخلاقيّة للنظام الفقهيّ الإسلاميّ. فالقضيّة الأم في هذا الكتاب هي إساءة توظيف المرجعيّة الشرعيّة اجتماعيًّا، فالكتاب لا يصنّف في إطار دراسات الجندر أو الفقه النسويّ؛ وإنما اختار أبو الفضل الأمثلة المتعلّقة بالنوع الاجتماعيّ ليوضّح لنا كيف تُساء قراءة الشريعة من أجل فرض السلطة الأبويّة-الذكوريّة على المجتمع؛ ولاعتقاده أيضًا أنّ قضايا النوع الاجتماعيّ من أبرز وأصعب التحدّيات التي تطرح تزامنًا مع الحديث عن دور الشريعة في العصر الحديث[10].

هذه الأزمة في تنزيل مبادئ الشريعة ومقاصدها، وخاصة في الجانب الاجتماعيّ من حياة الناس، يراها أبو الفضل أحد تجلّيات إرث الحقبة الاستعماريّة ومعضلة الحداثة والتحديث في العالم الإسلاميّ. فهذا الإرث وتلك المعضلة أورثا المؤسسة الفقهيّة طبيعةً استبداديّة حادّة وصارمة. ولأجل توضيح هذا الأثر الذي تركته الحداثة والاستعمار في النظريّة الفقهيّة الإسلاميّة، كان هذا الكتاب محاولةً من أبي الفضل لأجل طرح إطار مفاهيميّ يتناول

---

[9] Khaled Abou-el-Fadl, The Ugly Modern and the Modern Ugly: Reclaiming the Beautiful in Islam, in **Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism**, ed. Omid Safi (Oxford: Oneworld Publications, 2008), 62.

[10] Khaled Abou-el-Fadl, **Speaking in God's Name**: **Islamic Law**, **Authority**, **and Women** (London: Oneworld Publications, 2014), x-xi.

فكرة السلطة والمرجعيّة في الفكر الإسلاميّ، والعواملَ التي أدّت إلى إساءة استخدامها في السياق الفقهيّ/القانونيّ في المجتمعات المسلمة[11]. وفيه يناقش أبو الفضل بالتحليل الآراء والفتاوى والأحكام التي تصدرها اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء –أو هيئة كبار العلماء– في المملكة العربية السعودية.

يناقش أبو الفضل خمسة شروط يرى أنّ على الفقيه/القاضي/المفتي التحلّي بها ومراعاتها عند مناقشة قضيّة فقهيّة ما أو إصدار فتوى أو حكم شرعيّ؛ وذلك كي لا يَزِلّ وينزلق من دور المرجعيّة الفقهيّة للعلماء إلى ممارسة الاستبداد باسم الشريعة، أو الكلام باسم الله. هذه الشروط هي: الأمانة، والنزاهة، والاجتهاد، وشموليّة البحث، والمعقوليّة في الطرح، ثم التواضع الذي يتجلّى في أبهى صورة في مقولة "والله أعلم"[12]. في مناقشته لهذه الشروط ومدى تطبيقها في الواقع الفقهيّ، يرى أبو الفضل أنها هي الضمانة الحقيقيّة ضد النزوع الاستبداديّ في السياق الفقهيّ authoritarianism، والذي دومًا ما يأتي مع انتهاك شرط أو أكثر من هذه الشروط؛ ومِن ثَمَّ يقوم الاستبداد الفقهيّ على التحريف للأدلة أو إخفاء أن هذه الشروط الخمسة لم تتّبع بشكل صارم، بما يُخفي مراحل عملية الاستنباط الفقهيّ التي بناءً عليها صَدَرَ هذا الحكم أو ذاك؛ وهذا هو تحويل الدور المرجعيّ authoritative للفقيه/القاضي/المفتي إلى دورٍ استبداديّ/سلطويّ authoritarian، ويصبح رأي الفقيه/المفتي بمثابة التعبير عن الإرادة الإلهيّة، رغم ما شابَهُ من إخفاءٍ للآراء الأخرى أو تغييب لشرح عملية الاستنباط من مصادر التشريع الأوليّة (القرآن والسنّة). الأمثلة التي يعرضها أبو الفضل هنا، كما في جلّ أمثلة الكتاب، تتعلّق بالمرأة أو قضايا الزواج والميراث والعلاقات بين الجنسين ودور المرأة في المجال العام. فهنا يستخدم مثال حجاب المرأة ويتناول آيات سورة النور التي وَرَدَ فيها أمر الحجاب؛ ويضرب مثالًا لاستبداديّة الفقيه، أو الحديث باسم الله، بأن يتعمّد البعض أن يُخفي عن العامّة آراءً فقهيّة مخالِفة لا ترى هذا الوجوب لأمر الحجاب – بمعنى غطاء الرأس، لا النقاب – بل تضعه تحت باب الندب ومبحث الأخلاق والتعفف (وهو أمر ليس بالأقل أهمية إسلاميًّا)؛ مما يُوقِع الفقيه/المفتي في منزلق ادّعاء وزعم تمثيله لإرادة الله، ومِن ثَمَّ يطرح

[11] Ibid., ix.

[12] Ibid., 53-56.

رأيه وكأنّه ليس متاحًا للآخرين البحث والاجتهاد، فضلًا عما ينطوي عليه هذا من مخاطر الإشراك بالله؛ إذ تتم تسوية رأي الفقيه بالإرادة الإلهيّة ذاتها، لا محض محاولة لمعرفتها وأحد الاحتمالات القائمة[13]. ويعتقد أبو الفضل أن هذا النزوع الاستبداديّ في الجماعة الفقهيّة هو ما أنتج هذا القول الزاعم بأنّ باب الاجتهاد قد أُغلِق.

كما ذكرت آنفًا، فإنّ أبا الفضل يطرح في هذا الكتاب العديد من الأمثلة لتوضيح قضيّة تحوّل المرجعيّة الفقهيّة إلى استبداد بالرأي وتحوّل الفقيه/المفتي إلى متحدّث باسم الله. من هذا أنه يراجع أحاديث سجود المرأة لزوجها، باعتبار وجوب طاعة المرأة إيّاه، واستخدام بعض الفقهاء لآية القوامة كذلك للتدليل على هذا الوجوب. يتبنّى أبو الفضل الرأي القائل بأنّ القِوامة هنا قد يكون من معانيها الحماية والدعم وتوفير الأمن الاجتماعيّ والأسريّ؛ مستدلًّا بأنّ الكلمة "قوّامون" قد استخدمَت في القرآن لتعطي معنى آخَر خِلافَ ما يقرره البعض عند الحديث عن علاقة الرجل والمرأة؛ **{قوّامون بالقسط}**، أي: حرّاس لقيمة العدالة في المجتمع. بل يذهب أبو الفضل أبعدَ من هذا، ويرى أنْ لو كانت القِوامة مرتبطة بالإنفاق الماديّ، فإنّ الأمر يصبح أنْ تتشارك المرأة القِوامة متى ما شاركت في الأعباء الماديّة للأسرة، كما هو الحال في كثير من المجتمعات المسلمة اليوم، وإذا ما صارت المرأة وحدها هي القائمة بالمهام الاقتصاديّة في البيت، لأي ظروف قد تلمّ بالزوج، انتقلت إليها هي القوامة. ثُمّ يعود أبو الفضل فيقرّر أنّ علاقة الزواج في القرآن تقوم بالأساس على **{مَوَدّة ورَحمَة}**، ولم يرد إطلاقًا أن جرَى وصف هذه العلاقة بأنها قد تكون علاقة طاعة من الزوجة للزوج، فهي ليست علاقة سيّد ومَسود، وإنمّا علاقة ودّ وتشارك و"سَكَن"، تقوم على التماثل والتكافؤ "من أنفسكم". أمّا حديثُ السجود ذاتُه، فهو بحسب المحدّثين إمّا ضعيف وإمّا حسن، وهو في كل رواياته حديث آحاد. وبعد نقاش حول ماهيّة هذا الروايات والسياق الذي جاءت فيه، يرى أبو الفضل أنها تتناقض تمامًا مع إفراد الله بالوحدانيّة والعظمة والكبرياء، وهي الصفات المنصوص عليها في القرآن، معتبرًا أن في هذا شركًا بالله، مستبعدًا أن تصدر عن النبيّ؛ فبحسب تلك الروايات فقد سئل النبيّ إنْ كان من الجائز أن يسجدوا له (أي للنبيّ) احترامًا وتوقيرًا، فكان هذا الجواب الموجِّه بسجود المرأة لزوجها، إن كان السجود لغير الله جائزًا. ويقول أبو الفضل إنّ السياق

---

13 Ibid., 142-144.

هنا لا يحتمل أن يوجّه الرسول بخطابٍ كهذا في حضرة الرجال فقط، ولا مكانة الزوج تقترب من مكانة الرسول لتُقارَن بها أو تأتي معها في السياق ذاته[14].

بين الشريعة والفقه

يقول أبو الفضل في كتابه **التفكير مع الله: استعادة الشريعة في العصر الحديث** إنّ الشريعة هي القانون الإلهيّ الخالد والثابت، وهي الطريق الهادي إلى الحقيقة والفضيلة والعدالة؛ فهي القانون الأمثل بشكل موضوعيّ وغير مشروط، كما ينبغي له أن يكون في المراد الإلهيّ. أمّا الفقه أو القانون الإسلاميّ Islamic Law فهو تراكم الأحكام الشرعيّة والتفكير الفقهيّ على مدار الزمن وعبر مختلف المدارس الفقهيّة من أجل "تحقيق مصالح العباد" ومعرفة مراد الله من العباد، والمصلحة العامّة[15]. ويرى أبو الفضل أنّ هذا التمييز المفاهيميّ مردُّه بشكل أساسيّ إلى الاعتراف بمحدوديّة القدرة البشريّة على معرفة حقيقة مراد الله من شريعته، وإنّما الفقه مجرّد محاولة لاستكناه هذا المراد؛ ولذا فإنّ هذا التمييز يعكس الرؤية الإسلاميّة بأنّ الكمال لله وحده، فالشريعة تعدّ مثالًا وقيمة مجرّدة، والفقه ليس إلا محاولة لفهم كُنْه هذا المثال وتطبيقه على أرض الواقع، وبحكم كونه ناتجًا عن محاولات بشريّة، فلا يمكن أن يصل إلى الكمال الذي تمتاز به الشريعة، وإنّما يعتريه الخطأ والنقصان. هذا الاعتراف بالعجز البشريّ واحتمال الخطأ لا يُنقِص من أجر الفقيه المجتهد، فللمجتهد أجره في حالتَي الخطأ والصواب، وإنْ كان في الثانية ضِعف الأولى، ويوم القيامة يُعرَف مَن أصاب ومَن أخطأ؛ بينما يقول اتّجاه آخر إنّ الاجتهاد كلّه صواب عند الله الذي سيحاسب الناس في الآخرة على نواياهم وإخلاصهم في البحث عن مراده من شريعته لا على صوابيّة اجتهاداتهم الفقهيّة؛ فتلك النوايا والبحث الصادق هي بحد ذاتها قيمة أخلاقيّة مطلوبة بأمر الشارع[16]. لذا يعتقد أبو الفضل أنّ أهم خصائص النموذج المعرفيّ الذي يقوم عليه الفقه الإسلاميّ أن البشر عاجزون عن إدراك حقيقة مراد

---

14 Ibid., 210-217.

15 Khaled Abou-el-Fadl, **Reasoning with God**, xxxii.

16 Khaled Abou-el-Fadl, The Shari'ah, in **The Oxford Handbook of Islam and Politics**, eds. John L. Esposito and Emad Shahin (Oxford: Oxford University Press, 2013), 12-13.

الله بصورة يقينيّة قطعيّة؛ ولذا تغلب على لغة الفقهاء اللغة الظنيّة (غلبة الظن، غالب ظنّنا،.. إلخ)، عوضًا عن القطع والجزم واليقين من الناحية القانونيّة. ولأجل هذا ابتكر الفقهاء الترجيح، وهو صيغة تحليليّة في الفقه بُغيَة الوصول إلى المبادئ المنهاجيّة التي يُبنى عليها اختيارٌ فقهيّ محدد لا غيره. لأجل هذا، يرى أبو الفضل أنّ الشريعة هي المبادئ العامّة التي يدور حولها الفقه الإسلاميّ، والذي بدوره يخضع للتغيير والتطوّر عبر الزمن، بعكس ما ترى التوجّهات الأصوليّة fundamentalist والماهيّويّة essentialistic من أنّ الفقه الإسلاميّ حتميّ ويمكنه الحكم في قضايا الضمير والأخلاق؛ فهذه الرؤية تتناقض مع إبستمولوجيا ومؤسسات تقليد القانون الإسلاميّ، أو المذاهب الفقهيّة، والتي طالما شجّعت على وجود مدراس فكريّة متعددة، جميعًا تصلح للتعبير عن مراد الله من شرعه[17]. هذا الرأي هو أيضًا ما يراه محمد هاشم كَمالي، إذ يعتبر أنّ الشريعة ذات ارتباط قويّ بالوحي، تعبيرًا عن مقاصده ومراميه، بينما الفقه هو نتاج الفكر البشريّ للعلماء المسلمين لتنزيل هذه المقاصد على أرض الواقع؛ فـ"الشريعة" هي الصراط والطريق، بينما "الفقه" هو الإدراك البشريّ لطبيعة هذا الصراط وكيفيّة سلوكه والسير فيه[18]. لذا نرى تشابهًا في تأكيدهما على دور العقل (الفقه) والنقل (الشريعة) في التراث القانونيّ/الفقهيّ الإسلاميّ.

ولأن الفقه، في مقابل الشريعة، قانون بشريّ؛ فهو السعي البشريّ للوصول إلى فهمٍ واقعيّ للقيمة التي نصّت عليها الشريعة الإلهيّة كما هي في مراد الله – يذكر أبو الفضل مثالًا على هذا بالعلاقة بين الرجل والمرأة، باعتبار وضع المرأة في المجتمعات المسلمة من القضايا التي تشغل حيّزًا مهمًّا في فكر أبي الفضل. فيتساءل هنا عن القيمة الإلهيّة التي تحكم هذه العلاقة، وهو يرى أنّ القرآن ينصّ عليها عبر تأكيده على أنه لا تفرقة في الإسلام على

---

[17] Khaled Abou-el-Fadl, **Reasoning with God**, xxxix.

[18] Mohammad Hashim Kamali, Law and Society, in **The Oxford History of Islam**, ed. John L. Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1999), 108.

أساسٍ من النوع، العِرْق، أو الطبقة الاجتماعيّة؛ فالجميع أمام الله متساوون في المثوبة والعقوبة، والجميع، نساءً ورجالًا، محلٌّ لتلقّي رضوان الله وإحسانه ونعمائه.

لأجل هذا المعنى، ولأن الشريعة تضع الجميع سواسيةً أمام الله؛ فإنّ مهمة الفقه -والذي هو نتاج العقل المسلم، ومِن ثَمَّ لا يمكن أن يكون جامدًا أو غيرَ قابل للتغيير بحسب السياقات التاريخيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة- ينبغي أن تكون من أجل تحقيق هذه الغاية التي ترسمها الشريعة، وجعل واقع الناس أقرب ما يكون من هذا النموذج الذي ترتضيه الشريعة الإلهيّة[19]. وبما أنّ من غايات الشريعة العدل والمساواة بين الواجبات والحقوق، يرى أبو الفضل إمكانيّة أن ترث المرأة نصيبًا مساويًا لميراث الرجل، إذا تغيّرت الظروف الحياتيّة وأصبحت تشارك الرجل في المهام الماليّة؛ لأن هذا في رؤيته يحقق قدرًا من التناسب بين الحقوق والواجبات المنوطة بالمرأة المسلمة في الظروف الاجتماعيّة الجديدة التي تحياها، ولأن هذا أيضًا أقرب إلى مراد الشريعة وتحقيق العدالة والمساواة التامة بين العباد أمام الله[20]؛ وهي من بين الصفات الإلهيّة التي عليها مدار العمران في الأرض الذي كلّف الله به بني آدم، ومنها صفات العدل والرحمة والشفقة والخير والجمال[21].

ويستبق أبو الفضل التساؤلات التي قد تمر بأذهان قرّائه: أنْ لو كانت هذه المثُل راسخة وحقيقيّة، ألم يكن من الأيسر والأوضح أن يقرّرها القرآن مباشرة، دون حاجة لاستنباط بشريّ، فيعطي الرجل والمرأة حصّة متساوية في الميراث؟ ويجيب أبو الفضل أنّ هذه المساواة التامّة اجتماعيًّا وماليًّا لم تكن هي القيمة الأبرز في حياة المجتمعات العربيّة، ولم تستدعها الظروف الاقتصاديّة والاجتماعيّة هنالك؛ إذ كانت المرأة في رعاية أقربائها الرجال، إنْ أبًا أو أخًا أو أبناء عمومة، مما شكّل لها غطاءً من الحماية والرعاية الاجتماعيّة التي انهارت تمامًا في ظل الحداثة[22].

---

19 Khaled Abou-el-Fadl, **Reasoning with God**, 380.

20 Khaled Abou-el-Fadl, **The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists** (London: HarperCollins, 2005), 264-268.

21 Ibid., 129.

22 Khaled Abou-el-Fadl, **Reasoning with God**, 381.

لكن أبا الفضل لا يزال يعتقد أن التغيير والتطوّر الذي ينبغي أن تمر به عمليّة الاستنباط الفقهيّ لا يمكن بحال أن تخضع للأهواء البشريّة أو الحسد والتباغض وغيرها من أمراض النفوس، وإنما لتحقيق المُثُل العليا للشريعة الإلهيّة عبر استنتاجات فقهيّة وقانونيّة تحقق هذه المثل في حياة الناس وواقعهم ومعيشتهم؛ ففي المثال المذكور آنفًا، يأتي هذا التغيير لتحقيق التوازن بين واجبات المرأة المسلمة وحقوقها، وتوفير ظروف العدالة، والتي هي قيمة ربّانيّة عُليا[23]. ويؤكّد أبو الفضل أنّ أي نصٍّ هو بحاجة إلى أن تتم عملية قراءته وفق توازن حقيقيّ بين النصّ ذاتِه والقارئ والمؤلّف، وأنّ أيّ خلل في هذا التوازن سيؤدّي لا محالة إلى حالةٍ من الركود الفكريّ؛ وهي الحالة التي تشهدها عملية إصدار الأحكام الشرعيّة والفتوى لدى البعض في العصر الحديث، حين يجري توظيف المرجعيّة الإلهيّة، وكون النصّ المقدّس صادرًا عن الله، من أجل تبرير الأحكام السلطويّة والتسلّط باسم الشريعة؛ إذ يزعم هؤلاء حينها أنّهم ليسوا إلّا في حالة تعبير عن الإرادة الإلهيّة وأنّ هذا الحكم أو الفتوى هو حكمُ الله ذاتُه، وهنا يضع المفتي نفسه محلّ الله؛ وفي هذا ما فيه من الشرك، وهو أيضًا مُخالِف لمنطقِ الفقه والشريعة القائمِ على أنّ المسلم إنّما يحاوِل أن يحيا وفق تعليمات الله، ولا يعني هذا أنه بالفعل يقوم بهذا، وتلك المحاولة هي إحدى القيم المهمّة في ذاتِها وهي ما تحفظ على هذه الأوامر الإلهيّة حيويّتها واستمراريتها وصلاحيتها عبر الزمان والمكان؛ وهذا يتطلّب قدرًا كبيرًا من التواضع في البحث عن العلم والمعرفة، تلخّصه مقولة "والله أعلم"، إذ يُعَدّ هذا التواضع أحد الشروط الخمسة –التي ذكرتها سابقًا– للقيام بدور المرجعيّة الفقهيّة فقط دونما انزلاق إلى هوّة الاستبداد باسم الشريعة أو "الحديث باسم الله"[24]. هذه الشروط الخمسة لا تتوافر، برأي أبي الفضل، عند العقليّة السلفيّة–الوهابيّة التي تستخدم النص القرآنيّ كسياط وأدوات قمعيّة من أجل تثبيت ديناميات السلطة الرجعيّة، متحصّنين بقداسة النص[25].

---

23. Ibid., 380-381.

24. Khaled Abou-el-Fadl, **Speaking in God's Name**, 264-265.

25. Khaled Abou-el-Fadl, The Ugly Modern and the Modern Ugly: Reclaiming the Beautiful in Islam, in **Progressive Muslims**: **On**

وفي رؤيته للدور الذي تلعبه السنّة النبويّة في صياغة الأحكام الشرعيّة ومكانتها في الشريعة الإسلاميّة، يتقاطع أبو الفضل مع المفكّر المغربيّ سعد الدين العثمانيّ[26] في رؤيته للأدوار التي قام بها رسول الله في تبليغ الرسالة وتشكيل مسار الأمّة الإسلاميّة. فأبو الفضل يفرّق بين دور النبيّ كمبلّغ للرسالة والوحي وبين دوره البشريّ في المجتمع كقائد سياسيّ وعسكريّ وقاضٍ؛ ويرى أنّ دور الفقهاء في هذا الشأن على مدار التاريخ كان يتمحور حول التفرقة بين ما يصدر عن النبيّ بغرض صياغة تكليف شرعيّ، وبين ما هو اعتياديٌّ من الأفعال أو ما يختصّ به كنبيّ لا يقدر الناس على تقليده أو الزعم بإمكانيّة وصولهم إلى هذا المستوى[27].

وأخيرًا، فمن أهم ما يطرحه أبو الفضل في رؤيته للفقه الإسلاميّ هو التفرقة الأكيدة بين الإسلام كديانة ورؤية ميتافيزيقيّة، وبين رؤى الفقهاء المسلمين وأطروحاتهم؛ إذ إن أي خلط بين الاثنين هو أمر فضلًا عن كونه ينمّ عن نظرة جوهريّة essentialist، فهو أيضًا خلطٌ يعكس خللًا منهجيًّا حين يسوّي الجزء بالكلّ، فالفقه ليس إلّا جزءًا من الحقيقة الإسلاميّة، وهو أيضًا نتاج السياقات التاريخيّة والاجتماعيّة التي عاش فيها الفقهاء، ومن ثمَّ يعكس ظروفهم ويعبّر عن دورهم الاجتماعيّ والفكريّ[28].

Justice, Gender, and Pluralism, ed. Omid Safi (Oxford: Oneworld Publications, 2008), 58.

26 سعد الدين العثمانيّ، **تصرفات الرسول بالإمامة: الدلالات المنهجية والتشريعية** (الرباط: منشورات الزمن، 2003).

27 Khaled Abou-el-Fadl, The Shari'ah, in **The Oxford Handbook of Islam and Politics**, eds. John L. Esposito and Emad Shahin (Oxford: Oxford University Press, 2013), 10.

28 Khaled Abou-el-Fadl, **Rebellion and Violence in Islamic Law** (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 21.

موضع الأخلاق في الشريعة الإسلاميّة

عند حديثه عن طبيعة الشريعة وموضع "الأخلاقيّ" منها، يرى أبو الفضل -في توافق مع مدرسة المقاصد- أنّ الشريعة ليست مجرّد أحكام وأوامر ينبغي على المسلمين تنفيذها في التزام "حرفيّ"، وإنّما الواجب أن يكون هناك اهتمام أكبر بروحها وغاياتها. وهذا ما يفتح المجال واسعًا أمام إمكانيّة تنزيل الشريعة في واقع الناس وحياتهم في العصر الحديث؛ إذ يظهر في هذا الطرح أنّ هناك توافقًا بين روح الشريعة ومتطلّبات العصر.

متّفقًا مع ما طرحه الفقهاء من قبل، يؤكّد أبو الفضل أن الأحكام الصادرة في بلدٍ ما وزمانٍ ما لا يمكن بحال أن ترقى إلى المنزلة ذاتها التي تحظى بها المثُل التي أتت بها الشريعة؛ إذ لا مجال لتحقيق هذه المثُل بشكل تام وكامل، بسبب طبيعة النقص البشريّ، وأيّ قول خلاف هذا، بتسوية الأحكام التي ينفّذها الحاكم مع تلك المثُل ينطوي على قدر كبير من الشرك، بجعل هذا الحاكم أو ذاك على القدر ذاته من الحكمة والمعرفة التي لله تعالى. من هنا تنبع أهميّة التفرقة بين القانون كصيغة وضعيّة لتنزيل غايات الشريعة ومثلها وقيمها الأخلاقيّة وبين تلك القيم ذاتها. فالشريعة، في رأي أبي الفضل، ليست محض أحكام وأوامر، وإنّما هي قِيَم ومُثُل عليا يجري تنزيلها على أرض الواقع في صورة قوانين وأحكام مصوغة وفق الظروف السياسيّة والاجتماعيّة التي تتلاءم والمكان والزمان الذي عليه مدار التنزيل[29]. فالقوانين والأحكام إذن ذات وظيفة آليّة لضمان إمكانيّة تحقيق هذه القيم والأخلاقيّات في الحياة اليوميّة للناس، ولضمان حماية هذه القيم من أيّ تعدٍّ أو تجاهل. وكما ذكرتُ آنفًا[30]، فالشريعة تعدّ بمثابة صورة من اليوتوبيا للحياة الإنسانيّة المنشودة التي لا سبيل إلّا إلى محاولة العيش وفقها، مع الاعتراف بالعجز البشريّ عن الوصول إلى كمالها ونظامها في الواقع المعيش؛ فهي سياجٌ من الأخلاق يحمي الإنسان من التفلّت إلى الدرك البهائميّ، ويعمل على إبقاء الجذوة الإلهيّة متقدة في روحه. فتلك القيم الأخلاقيّة والمعنويّة

---

29 Khaled Abou-el-Fadl, **The place of ethical obligations in Islamic law**, UCLA Journal of Islamic & Near Eastern Law 4, no. 1 (2004): 19.

30 Khaled Abou-el-Fadl, **Speaking in God's Name**, 265.

التي أتت بها الشريعة هي الجانب الثابت والخالد منها، أمّا الأحكام المشروطة بسياقات تاريخيّة أو اجتماعيّة أو اقتصاديّة معيّنة، فقد تخضع للتغيّر والتطوّر وفق ما يجدّ من ظروف وملابسات، وذلك بُغيَةَ تحقيق هذه القيم الأخلاقيّة والمثُل العليا للشرع[31]. هذه الرؤية الأخلاقية المقاصديّة تمنح الشريعة مرونةً وقدرة على مواكبة الاحتياجات الإنسانيّة المعاصرة.

كذلك تلتقي مقاربة أبي الفضل للعلاقة بين الشريعة، والدولة، والأخلاق في الإسلام مع رؤية وائل حلّاق في كتابه الأخير **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**؛ فالدولة في رأي أبي الفضل لا يمكنها أن تفرض على مواطنيها مهامَّ أخلاقيّة أو رؤية ما في الإطار الأخلاقيّ، وإنّما هي مهمّة الأفراد وجموع الأمّة والقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[32]. وعند حلّاق كذلك، فإنّ أحد معوّقات قيام الدولة الإسلاميّة الحديثة هو التعارض بين الرؤية الحداثية في احتكار الدولة للقوّة والأيديولوجيا وبين المهام الأخلاقيّة المنوطة بكل فرد في المجتمع المسلم وبالأمّة في مجموعها.

مما يمتاز به أبو الفضل رؤيته للدور الأخلاقي لمفهوم "حقوق الله" في الشريعة الإسلاميّة، وأثر هذا المفهوم في الدور السياسيّ للدولة في الرؤية الإسلاميّة. لأن الله يتصف بالقدرة المطلقة، فإّن حقوق الله –وأحيانًا تسمّى حدود الله– ليست كحقوق العباد، التي هي مصالحهم الشخصية ومنافعهم الماديّة، وإنما هي –أي حقوق الله– بمثابة الحدود الأخلاقيّة والقِيَم التي ينبغي على المجتمع والأمة مراعاتها والانضباط وفْقها. والدولة لا يمكنها أن تزعم أنّها القَيّم على رعاية هذه الحقوق أو صيانتها؛ ومن هنا يختلف أبو الفضل مع بعض الاتجاهات الإصلاحيّة المعاصرة في الفكر الإسلاميّ والتي تقول بأنّ حقوق الله هي بمثابة المصالح العامّة public interests؛ إذ يراها أبو الفضل ذات طبيعة ودور أخلاقيّ، فالدولة لا يمكن أن تزعم أنها تمثّل الله في الأرض، ودور الدولة محدود بحماية حقوق العباد كأفراد، وهو الدور الملزَمة به ابتداءً. واعتمادًا على ما ساقه الفقهاء قديمًا من رؤى تقول

[31] Khaled Abou-el-Fadl, **The place of ethical obligations in Islamic law**, UCLA Journal of Islamic & Near Eastern Law 4, no. 1 (2004): 13.

[32] Khaled Abou-el-Fadl, Ibid., 18-19.

بأنّ حدود الله وحقوقه قد يُجزِئ عنها توبة العباد مع تطبيق عقوبات أقل كالتعزير والحبس – وهو السبب الذي جعلنا لا نرى تطبيق هذه الحدود أمرًا شائعًا في التاريخ الفقهيّ؛ وذلك لدور "الإلهيّ" في تعريف هذه الحدود وعقوباتها، وكذلك للكلفة العالية لتطبيق هذه الحدود – يستنتج أبو الفضل أنّ هذه الرؤى الفقهيّة قد أدّت إلى تقليص دور الدولة وسلطانها، وجعلت حقوق/حدود الله بمثابة حارس أخلاقيّ في إطار الشريعة، وذلك بأن صارت وكأنها "حدود" أخلاقيّة ومعايير يُبنَى عليها المجتمع المسلم ويتعيّن من خلالها القيم والتقاليد الاجتماعيّة في المجال العام. ولكن هذا لا يعني أن حدود الله قد صارت تساوي المصالح العامّة؛ فالحدود التي تتعلّق بحقوق الله (لا الفقهاء) لا تُستدعى الدولة لتطبيقها، وإنّما يكون حضورها لحراسة ما يتعلّق بحقوق العباد. فالفقه الإسلاميّ إذن لا يتيح أن تتصرّف الدولة نيابة عن الله؛ بل على العكس يضع الضوابط لسلطتها عبر إعلاء قيمة سيادة القانون rule of law[33].

من جهة أخرى، وعن المتطلّب الأخلاقيّ المترابط مع وظيفة سياسيّة، والذي يمكن أن يرتبط بالشريعة في العصر الراهن، يتّفق أبو الفضل مع الشيخ يوسف القرضاوي في أنّ الشريعة ذاتها تنطوي على وظيفةٍ وأمرٍ أخلاقيّ–سياسيّ مهم يقع تحقيقه على عاتق المسلمين جميعًا، يتمثّل في مناهضة الظلم والاستبداد، وتوفير شروط الكرامة الإنسانيّة؛ ولذا فقد أبدى أبو الفضل تأييدًا كبيرًا للثورات العربيّة التي اندلعت عام 2011، باعتبارها مثّلت سيرًا في هذا الطريق. كما يبدو هنا، فإنّ في هذا اتجاهًا مناقضًا للفتاوى الوهابيّة التي ظهرت في بداية الربيع العربيّ ضد التظاهرات، والتي زعمت أنّ الشريعة تحرّمها وتحرّم عصيان الحاكم وإن ظلَمَ وجار ونحا منحًى استبداديًّا في الحكم؛ الأمر الذي يُعارضه أبو الفضل بشدّة[34].

---

33 Khaled Abou-el-Fadl, The Shari'ah, in **The Oxford Handbook of Islam and Politics**, eds. John L. Esposito and Emad Shahin (Oxford: Oxford University Press, 2013), 17-19.

34 Ibid., 23.

تبعيّة العالم الإسلاميّ ورسالته الأخلاقيّة

يؤكّد أبو الفضل أنّ الفكر الإسلاميّ المعاصر ظلّ لعقودٍ طوال فكرًا في موقف رد الفعل reactive، تابعًا لأطروحات الغرب فيما يتعلّق بالديمقراطيّة وحقوق الإنسان؛ فلا يرى نفسه ولا يطرح آراءً محددة في هذا الصدد إلا بقدر ما يقارن واقعه بما يراه الغرب ويقرّره في هذا الشأن أو ذاك. في هذا الصدد يعتقد أبو الفضل أن هذه التبعيّة الفكريّة نتجت عن محاولات المسلمين تعويضَ شعور جمعيّ بالهزيمة السياسيّة التي تبعها، أو سبقها كذلك، تراجع حضاريّ وفكريّ وشعورٌ كبير بالعجز والانهزام[35]. إلى هذا الشعور بالعجز قد يُعزَى ظهور التيّارات الجهاديّة في إطار الإسلام السياسيّ؛ إذ تقوم في جوهرها على رؤية استقطابيّة تنفي القيمة الإنسانيّة عن الآخر بعد شيطنته وتحميله مسؤوليّة الواقع السيئ الذي تحياه الفئات المستضعفة. لكن أبا الفضل لا يرى هذا، فإنّ أحداث سبتمبر 2001 وإنْ كانت ناتجة عن شعور كهذا، إلّا أنها لا تحمل في طيّاتها مطالبَ أو أهدافًا محددة لغاية تغيير هذا الواقع الذي يحياه العالم الإسلاميّ[36].

ويتّفق هنا أبو الفضل في هذا الطرح مع رأيٍ مماثل يراه طارق رمضان بشأن التبعيّة التي يعيشها العالم الإسلاميّ في تكوين رؤاه وأفكاره اليوم. فعلى سبيل المثال فيما يتعلّق بعقوبة الإعدام وغيرها من العقوبات البدنيّة الأخرى، يرى رمضان أنّ تمسّك المسلمين بـ"إسلاميّة" هذه العقوبات – والتي يدعو هو إلى مراجعتها مقاصديًّا – نابعٌ بدرجة كبيرة من كونها ضدّ الرؤية الغربيّة، فبقدر ما يكون الأمر مضادًا للغرب بقدر ما تزداد "إسلاميّته"، بحسب هذه الرؤية؛ وبحسب أبي الفضل، فإنّ "الإسلام السياسيّ" لا يرى في الإسلام إلّا أيديولوجيا توظَّف في سياق التحدّي القوميّ للآخر؛ ولذا لا نجد مَن يقدّم الإسلام على أساس أنه رؤية أخلاقيّة من أجل الإنسانيّة، وإنّما يجري اليوم تقديمه في إطار مناقضة الغرب، كأطروحة مضادّة antithesis؛ وبهذا لم يعد حتّى إسلامًا في جوهره، وإنّما محض

---

[35] مقتبس في: نادر هاشمي، **الإسلام والعلمانيّة والديمقراطيّة الليبراليّة: نحو نظريّة ديمقراطيّة للمجتمعات المسلمة**، (بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2016)، 270-271.

[36] Khaled Abou-el-Fadl, **Islam and the Theology of Power**, Middle East Report 221 (2001): 28.

نقيض الرؤية الغربيّة[37]. إذن حتى في سياق التحدّي مع القوى الغربيّة، ما زال المسلمون في حالة تبعيّة: يطرحون رؤاهم وأفكارهم في إطار محدود للعلاقة مع آخر ذي هيمنة وغَلَبة. وهذا ما يطرحه التيّار السلفيّ في الزعم بأنّ الإسلام هو الأطروحة المضادة للرؤية الغربيّة، متذرّعًا بأنّ الإرث الاستعماريّ هو ما أورث المسلمين روحًا انهزاميّة، غافلًا عن أنّ هذا الطرح ذاته يحمل نفس صفات التبعيّة وارتباط الأفكار المطروحة هنا بالغرب[38]؛ إذ لا بدَّ من اعتبار الأطروحة الغربية لفهم الأطروحة المضادة، وكون الإسلام حينئذ قد يُحمّل بأفكار ورؤى لا تلتصق به إلا بقدر ما تناقض الغرب لا بقدر ما هي إسلاميّة أصيلة.

هذه التبعيّة يراها أبو الفضل وضعًا حرجًا يستدعي انعتاقًا عاجلًا لتقديم رؤية بديلة لمسار الإنسانيّة؛ رؤية أخلاقيّة مبنيّة على جوهر الرسالة الإسلاميّة، وبغير هذه الرؤية فإنّ الأمّة عُرضة للاستبدال، أو "النسخ" بتعبير جودت سعيد، والذي يتّفق معه في هذا أبو الفضل؛ إذ يرى الشيخان أنّ جوهر الناسخ والمنسوخ الذي يعرضه القرآن يتعدّى كونه متعلّقًا بآيات القرآن ذاتِه وحسب، وإنّما ينطبق كذلك على طرائق الحياة، وهو إشارة ودلالة على أنّ الإسلام قد جاء لنسخ طرائق الحياة الجاهليّة وإرساء أساليب جديدة من الأخلاق والقِيَم تحلّ محلّها. ويرى أبو الفضل أنّ القرآن حين يقول "وإنْ تتولّوا يستبدل قومًا غيركم" فإنّه يطرح إنذارًا وتحذيرًا أن الأمّة إن لم تقم بالمهمة الأخلاقيّة وتبليغ تلك الرسالة المنوطة بها تصبح حينئذٍ تَبَعًا للأمم الأخرى، بحسب درجات تقدّم هذه الأمم في مدارج العمران والحضارة، وتصبح الأمّة مسوقةً خلف عادات الآخرين مكانيًّا وزمانيًّا؛ أي يتمّ نسخها بأمّة أخرى هي أهدَى[39].

[37] مقتبس في: نادر هاشمي، **الإسلام والعلمانيّة والديمقراطيّة الليبراليّة: نحو نظريّة ديمقراطيّة للمجتمعات المسلمة**، مرجع سابق.

[38] Khaled Abou-el-Fadl, The Ugly Modern and the Modern Ugly: Reclaiming the Beautiful in Islam, in **Progressive Muslims**: **On Justice**, **Gender**, **and Pluralism**, ed. Omid Safi (Oxford: Oneworld Publications, 2008), 58.

[39] ورد ذلك في "حلقة" علميّة بحضور الشيخ جودت سعيد، https://is.gd/8jWrNF

عند معالجته للنظرة الإسلاميّة إلى مفهوم الديمقراطيّة، يقول أبو الفضل في أطروحته **الإسلام وتحدّي الديمقراطيّة** إن الديمقراطيّة تمثّل تحدّيًا لإحدى القيم الإسلاميّة الجوهريّة، وهي التوحيد. إذ تبرز المعضلة الكبرى في كيفيّة التوفيق بين كون الله هو المصدر النهائيّ لأيّ تشريع وبين اعتبار الأمة مصدر التشريع في السياق الديمقراطيّ. ويعتقد أبو الفضل أن حلَّ هذه المعضلة، وإنْ كانت صعبة للغاية، من الأهميّة بمكان. تأتي صعوبة هذه المعضلة من جانبين؛ أحدهما سياسيّ والآخر مفاهيميّ. على الجانب السياسيّ يواجه التحوّل الديمقراطيّ في البلدان الإسلاميّة عددًا من التحدّيات أبرزها السلطويّة والإرث الاستعماريّ-الإمبرياليّ وسيطرة الدولة على مفاصل الحياة الاقتصاديّة والاجتماعيّة، بما ينفي وجود مجتمع مدنيّ قويّ، والذي يعدّ من ركائز العمليّة الديمقراطيّة. أما على الجانب المفاهيميّ، فالأمر يتعلّق بالسياق التاريخيّ الذي نشأ وتطوّر فيه النظام الديمقراطيّ، وهو السياق الأوروبيّ المسيحيّ في عصر ما بعد الإصلاح الدينيّ Reformation (القرن 16م)، وفي إطار هيمنة السوق والقيم الرأسماليّة[40].

رغم ما يقرره أبو الفضل من التشابه بين الفكر السياسيّ الإسلاميّ والفكر الديمقراطيّ؛ إذ يعتمد كلاهما مبدأين مشتركين هما: 1) سيادة القانون، وإنْ اختلفت ماهيّة هذا القانون ومصدره في كلٍّ من الفكرين، 2) الحدّ من صلاحيّات الحكومة؛ فإنّ أبا الفضل لا يكتفي بهذا الشبه للقول بأن النظام السياسيّ في الإسلام ديمقراطيّ الطابع؛ وإنّما يؤكّد على وجود تحديّات ينبغي أن تؤخذ على محمل الجدّ. فوَجْهَا التشابه هذان ليسا إلّا عاملين فقط من عوامل الحكم الديمقراطيّ. لكن هناك عوامل أخرى أكثر أهميّة ينبغي أن تتوافر في أيّ

---

[40] Khaled Abou-el-Fadl, **Islam and the Challenge of Democracy**, eds. Joshua Cohen and Deborah Chasman (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004), 3-5.

نظام سياسيّ حتى يمكن أن يأخذ صفة الديمقراطيّة-الليبراليّة؛ وأبرزها عاملان أساسيّان: 1) الشعوب هي مصدر التشريع والعمل السياسيّ، 2) حرمة الحقوق الفرديّة[41].

ينطلق أبو الفضل في رؤيته التوفيقيّة بين الإسلام والنظام الديمقراطيّ من نقطتين أساسيّتَين. **أولاهما**: إمكانيّة توظيف الرؤية الإسلاميّة القائلة بخلافة الإنسان لله في أرضه كركيزة لحماية الحقوق الفرديّة وعدم انتهاكها، باعتبار عِظَم المهمة الموكلة للإنسان وحاجته إلى الحريّة التامّة من أجل تحقيقها. و**ثانيتهما**: هي أنّ ما تقدّمه الديمقراطيّة من مساواة في الحقوق الفرديّة والسياسيّة قد يعدّ بمثابة نقطة انطلاق لتحقيق هذه الوظيفة الحيويّة الموكلة إلى الإنسان، وهي خلافة الله في الأرض وإعمارها. ورغم أن الديمقراطيّة لا تعني تحقيق العدالة بالضرورة، فإنها توفّر المناخ الملائم للسعي نحو توفير شروط العدالة وحماية الكرامة الإنسانيّة، وهي من المهام الأولى التي أوكلها الله لعباده حين استخلفهم في الأرض؛ وكذلك فإنّ اعتماد النظام الديمقراطيّ على العنصر البشريّ في التشريع والتقرير يجعلها أكثر واقعيّة، دون التساؤل عن مصدر المظالم والنقائص التي تشوب الحياة الإنسانيّة، دون تفكير في أنّ الله -تعالَى- هو ذاته مصدر تلك النقائص والخلل في حياة الناس، وإنّما مَرَدُّها إلى النقص الإنسانيّ[42].

كان هذا عن العامل الثاني الذي به يستحق النظام السياسيّ صفة الديمقراطيّة-الليبراليّة. أمّا الأول، وهو كون الشعب ذا سيادة sovereignty فقد تطلّب جهدًا أكبر لتوفيق الرؤيتَين. فرغم إقراره بأنّ العدالة هي مراد الله من عباده وهي الغاية من الشريعة الإسلاميّة، فإنّ تحديدها لا يمكن أن يكون حصرًا من خلال الميراث الفقهيّ، وهو البشريّ الذي ما زال يعتريه النقص. لذا يرى أبو الفضل أنّ تعريف العدالة لا يمكن أن يكون محدودًا بتقرير الشرع لأمر وشكلٍ بعينه دون غيره، وإنّما ما يُحسّنه العقل بأنه عدلٌ فهو في وفاقٍ مع مطلب الشرع من السعي نحو تحقيق العدالة بين الخلق[43]. وهو قول شبيه في بعض أوجهه

41 Khaled Abou-el-Fadl, **Islam and the Challenge of Democracy**, 3-5.

42 Ibid., 5-6.

43 Ibid., 5-23.

يقول ابن قيّم الجوزيّة: "إن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسماوات. فإذا ظهرت أماراتُ العدل وأسفَرَ وجهُه بأيّ طريقٍ كان، فثَمَّ شرعُ الله ودينُه؛ والله سبحانه أعلم وأحكم، وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء... فأي طريقٍ استُخرِج بها العدل والقسط فهي مِن الدين وليست مخالفةً له"[44]. من هنا أمكن إتاحة المجال أمام العقل البشري للبحث في سبل تحقيق العدالة وشروطها، ومن ثمّ يمكن الحديث عن سيادة الشعب.

وفي سياق آخر، يؤكّد أبو الفضل على الاتجاه الذي يتبنّاه القرضاويّ بأنّ الديمقراطيّة مطلب إسلاميّ شرعيّ، إذا ما فُهِمَت مقاصد الشريعة بشكل أعمق، وأنّ النظام الديمقراطيّ تكون له الأولويّة على أي نظام آخر للحكم، حتى ولو زعم تطبيق الوصايا والأحكام الفقهيّة بصورة تقنيّة وآليّة. هذه الأولوية في رأي القرضاوي، ويوافقه أبو الفضل، عائدة إلى توقير الكرامة الإنسانيّة ومن ثمّ تلبية متطلّبات الشريعة وتحقيقها، والتي هي أبعد من مجرد تنفيذ بعض الأحكام التي قد تحقّق العدالة أو تظلّ قاصرة عن تحقيق شروطها وظروفها[45]؛ فالأمر عند الشارع ليس مجرّد أحكام وقوانين وإنّما قِيَم ومقاصد، والعدالة والكرامة من أولى هذه المقاصد والغايات.

بين السلم والحرب: في العنف والتمرّد والتسامح

في هذا المجال تأتي إحدى أهم أطروحات أبي الفضل لتحرير الإسلام من أسْر تيّارات الغلوّ والتطرّف، وهي المهمّة التي كرّس لها الكثير من جهده، ولأجل هذا كان كتابه **السرقة الكبرى: انتزاع الإسلام من المتشدّدين**، والذي يناقش فيه أزمة الإسلام بين

[44] أبو عبد الله محمد ابن أبي بكر ابن قيم الجوزية، **الطرق الحكميّة في السياسة الشرعيّة** (بيروت: مكتبة المؤيد، 1989): 13.

[45] Khaled Abou-el-Fadl, The Shari'ah, in **The Oxford Handbook of Islam and Politics**, eds. John L. Esposito and Emad Shahin (Oxford: Oxford University Press, 2013), 23.

الحداثة والتشدد[46]، ونشأة تيّارات الغلوّ[47]، والفرق بين الجهاد والإرهاب[48]، إلى جانب قضايا المرأة وطبيعة دورها في الرؤية الإسلاميّة، مفنّدًا الرؤى المتشددة تجاهها[49].

وقد أهدى أبو الفضل هذا الكتاب إلى أساتذته الذين علّموه معاني الجمال والشفقة والرحمة، وأنّ الإسلام الحقّ هو إسلام الاعتدال والوسطيّة. وفيه يرى أنّ الأديان، كأيّ قناعة قويّة، تمثّل قوّة كبرى بإمكانها إمّا جرّ الناس إلى هاويةٍ من الكراهية وإمّا أن تصعد بهم إلى آفاقٍ غير مسبوقة من المحبّة والتنوير. ولذا يرى أنّ المسؤول عمّا يُقترَف باسم الأديان يقع فقط على عاتق التفسير البشريّ للنصوص، لا على النص ذاته أو مصدره (الله) أو إرادة الله، والتي هي أعظم وأرحَب من أن تُحصَر في القراءة البشريّة للنص القرآنيّ أو النبويّ[50].

ويعتقد أبو الفضل أن الإرهاب يستهدف السيطرة وبسط النفوذ عبر نشر الخوف والرعب بين الناس؛ لكن سواء كان الإرهاب إرهابَ دولةٍ تقوم به حكومات متشددة –كما هو الحال في بعض الدول العربيّة– أو إرهابًا تمارسه جماعات متطرّفة، فإنّ المتضرر والضحيّة ليس فقط الأبرياء الذي يفقدون أرواحهم، وإنما أيضًا الإسلام وتراثه المعنويّ والأخلاقيّ[51].

أما عن فعل العصيان والتمرّد فيعرّف أبو الفضل التمرّد بأنه "فعل مقاومة وتحدٍّ لِسلطة أولئك الذين بيدهم القوّة والسلطة"، وهذا التحدّي والمقاومة قد يكونا من خلال عدم امتثال سلبيّ لأوامر السلطات، أو ما يمكن تسميته بالعصيان المدنيّ، أو من خلال انتفاضة مسلّحة. ولذا فإنّ هذا التمرّد يتم إمّا من خلال محاولات للتغيير الثقافيّ الذي يسعي لخلق مساحات جديدة وبديلة للفعل والحراك المجتمعيّ، وإمّا من خلال اغتيالات حقيقية أو

---

[46] Khaled Abou-el-Fadd, **The Great Theft**, 11-25.

[47] Ibid., 45-110.

[48] Ibid., 221-249.

[49] Ibid., 250-274.

[50] Ibid., 275-276.

[51] Ibid., 249.

معنويّة لرموز السلطة، سواء السلطة الدينيّة أو السياسيّة. ويرى أبو الفضل أنّ المستهدف من هذه العملية يختلف حسب سياق التمرّد ودرجته، فقد يكون الهدف هو السلطة الاجتماعيّة أو السياسيّة، أو ربما السلطة الدينيّة أو فكرة الإله ذاته[52]. ولأنّ النظام والاستقرار يعدّان من أهم القِيَم في الشريعة الإسلاميّة، وهما من الوظائف الأساسيّة لأي قانون بشكل عام، ودونهما لا يمكن تحقيق أي قيم أو أهداف أخرى؛ ولذا كانت أولى مهام الحاكم في نظر الفقهاء هي الحفاظ على الدين ثم يأتي بعدها حفظ النظام والاستقرار وفضّ النزاعات. لأجل هذا يحلل أبو الفضل في كتابه **التمرّد والعنف في الشريعة الإسلاميّة** خياراتِ الفقهاء المختلفة في حال ما لو رأى البعض أنّ قانونًا ما أو أمرًا صادرًا عن الحاكم غيرُ أخلاقيّ أو يتعارض بشكل ما مع مبادئ الشريعة وغاياتها؛ والخيارات المتاحة عندهم اثنان: إمّا أن يكون المرء في حِلٍّ من تطبيق هذا القانون أو الأمر، ويرون أنّ الحاكم الذي سَنَّ هذا القانون حينئذٍ هو المتمرّد لا مَن يعصونه، لأن هؤلاء إنّما يعترضون على غياب العدالة والحقّ؛ والخيار الثاني أن تتم الموازنة بين بقاء الاستقرار أو الإخلال به، وحساب كُلفة التمرّد والعصيان لنظام وقانون غير أخلاقيّ، وهل الضرر الناتج عن هذا التمرّد أكبر من طاعة قانون غير شرعيّ، فحينها يصبح فعل العصيان ذاته غير أخلاقيّ لأن ضرره أعظم، أمْ أنّ هذه القوانين قد صارت تنطوي على قدرٍ من الخلل الأخلاقيّ لا يطاق. من هنا يصل أبو الفضل إلى نتيجة مفادها أن الشريعة والفقهاء على مدار تاريخ الفقه الإسلاميّ لم يلغوا احتماليّة التمرّد والعصيان؛ لأن النظام والاستقرار، وإن كانا من أولويّات الشريعة، إلا أنّهما ليسا الاعتبارات والقيم الأخلاقيّة الوحيدة التي تنظر إليها الشريعة الإسلاميّة. ولأجل هذا، فلا يرى أبو الفضل تماسكًا منهجيًّا في ثنائيّة الرؤى الانعزاليّة quietism ومنهج الفعاليّة activism، ويعتقد بأنّ من الواجب تحليل الآراء الفقهيّة في التمرّد والعصيان بحذر ومراعاة للمنطق القانوني الذي ينطلق منه الفقهاء؛ فرغم أن النظام من أهم وظائف القانون، وبناء عليه من المتوقّع منطقيًّا أنْ يطالبوا بالامتثال للقانون، فإنّ هناك الكثيرين ممن سمحوا بالعصيان[53]. مَرَدُّ هذا في رأي أبي الفضل إلى السياقات التاريخيّة التي صاحبت نشأة المدارس الفقهيّة وصعود الدول والأسر

[52] Khaled Abou-el-Fadl, **Rebellion and Violence in Islamic Law** (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 4.

[53] Ibid., 27-31.

الحاكمة وانهيارها، والتي نشأت في الأصل عبر تمرّد على سابقتها. وكذلك لأن القرآن نفسه يسمح بعصيان المخلوق إذا ما صدر عنه أوامر تتعارض مع أوامر الله وإذا ما أخلّ بقيم العدالة وإحقاق الحقّ، وقد قام بفعل العصيان هذا شخصيّات بارزة في التاريخ الإسلاميّ منهم بعض الصحابة. وأمر آخر دفع الفقهاء، في رأي أبي الفضل، للتفصيل في أحكام التمرّد والعصيان هو توفير شروط العدالة في التعامل مع هؤلاء المتمرّدين/البُغاة[54]؛ إذ يجري التفريق بينهم وبين قطّاع الطرق ممَن ينطبق عليهم صفات الحرابة[55]. تحليل تلك الأسباب وهذه الفروق هو ما كرّس له أبو الفضل هذا الكتاب، مع مقارنة بين السياقات والأحكام الفقهيّة في عصور ما قبل الاستعمار ووقتنا الحالي وسياق ما بعد الاستعمار[56].

في سياقٍ آخر، يقول أبو الفضل بأنّ السلام من أهم ركائز العقيدة الإسلاميّة التي ينبغي على المسلمين الاحتفاء بها والسعي لتحقيقها في الأرض، وأنّ غيابها يعدّ محنةً وبلاءً، إمّا كعقوبة ناتجة عن فساد أهل بلدٍ من البلدان، أو كابتلاء من الله؛ فهو في كل الأحوال أمر سلبيّ غير مرغوب فيه. فالقرآن ذاته، مصدر الشريعة والعقيدة الأول، يصف أيَّ محاولة لإحداث عنف غير مبرَّر أو بصورة عشوائيّة لا تمييز فيها للمستهدف – يصفها بأنها فسادٌ في الأرض، وهو من أكبر الكبائر؛ إذ يعدّه القرآن حربًا على الله وهدمًا لما خلقه وصوّره في أحسن صورة. ومعتمدًا على ما ذهب إليه الأقدمون، يؤكّد أبو الفضل على أن الحرب في الإسلام ليست الوسيلة الأنجع في حل الخلافات والصراعات، وهو مما يتضّح في أثناء الآية القرآنيّة **{... إنّا خلقناكُم من ذَكَرٍ وأُنثَى، وجَعلناكُم شُعوبًا وقَبائلَ لِتَعارَفوا} [الحجرات: 13]**؛ فالتعارف يصبح هنا قيمة أخلاقيّة وفضيلة يسعى لها الناس، وهذا مما لا يتأتّى عبر الحروب والعنف، وإنّما من خلال التبادل الثقافي والتفاعل في إطار من السلم والاحترام[57]. يتّفق أبو الفضل في هذا الرأي هنا مع المفكّر السوريّ جودت

---

[54] Ibid., 61.

[55] Ibid., 5-6.

[56] Ibid., 333-342.

[57] Khaled Abou-el-Fadl, Violence, Personal Commitment and Democracy, in **Islam and English Law**: **Rights**, **Responsibilities**

سعيد في دعوته إلى اللاعنف. وقد التقى الشيخان عام 2012 في منزل الأول في كاليفورنيا في "حلقة" علميّة مع طلابهما وأصدقائهما في نقاشٍ استمرّ لساعاتٍ تطارحا فيها الأفكار والرؤى حيال الواقع الإسلاميّ ودور الأمّة والعلاقات مع الآخر وقضايا العنف والإرهاب والتسامح[58].

في أطروحته **مكانة التسامح في الإسلام**، والتي جاءت في سياق أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، يقول أبو الفضل إنّ أيّ نصّ، بما في هذا النصوص الإسلاميّة، يحوي احتمالات للمعنى لا حتميّات. ولذا فإنّ القدرة الإنسانيّة على تفسير النصّ وقراءته تمثّل نعمة وعبئًا في الوقت ذاته؛ لأنها في آنٍ واحد تمنح النصّ مرونةً واستمراريّة مع تغيّر الظروف، وكذا تتطلّب جهدًا من القارئ ليتحمّل عبء ما يحمله هو نفسه من قيم ومعايير في أثناء تفسير النص. ويرى أبو الفضل أنّ من الخداع إنكار أنّ القرآن وغيره من النصوص الإسلاميّة تحتوي على "احتمالات" تفسيرات غير متسامحة لبعض فقراتها. لكن هذه القراءات والتفسيرات تظلّ دومًا "احتمالات" يستغلّها أناسٌ يحملون في ذاتهم هذه الرؤى غير المتسامحة، وإلّا فإنّ النص نفسه لا يحتّم هذه القراءة، والدليل أنّه قد قرأها السابقون على مدى سنواتٍ طوال من مسيرة الحضارة الإسلاميّة بنظرة متسامحة أنتجت تراثًا إنسانيًّا وأخلاقيًّا عريقًا. ولذا يدعو أبو الفضل إلى التخلّي عن الأهواء عند قراءة النص من أجل الوصول إلى أقرب شيء من مراد الله منه[59].

خاتمة

لا شكَّ أنّ المطالِع لخريطة أفكار أبي الفضل لا يسعه إلا أنْ يلاحظ متانةَ طرحِه من الناحية الشرعيّة وقوّةَ حجّته من الناحية العقليّة. ونظرًا لتعدد مَشارِب أبي الفضل المعرفيّة

---

and the Place of Sharia, ed. Robin Griffith-Jones (Oxford: Oxford University Press, 2013), 262.

[58] بالإمكان متابعة اللقاء هنا: https://is.gd/8jWrNF

[59] Khaled Abou-el-Fadl, **The Place of Tolerance in Islam**, eds. Joshua Cohen and Ian Lague (Boston, MA: Beacon Press, 2002): 22-23.

والثقافيّة، فإنه رغم تخصصه في القانون لم يَفقِد وَعيَه بمركزيّة الجمال والأخلاق، ورغم معيشته في الغرب لم يفقد صلته بالمجتمع العربيّ الإسلاميّ، ومع دراسته للفقه والتراث يدرك أيضًا أحوال العالم وتحوّلاته ويتابع مُجريات الأحداث وتفاصيلَها، ورغم حرصه على بيان مكانة المرأة لا يَسقط في خطابٍ نسويّ متمركز حول الأنثى، كما سمّاه عبد الوهاب المسيري.

إنّ قراءة الفكر الإسلاميّ في محيط العالم الغربيّ وإسهاماته الرصينة قد بقيَ أسيرَ التمايُز الجغرافيّ؛ ورغم ترجمة العديد من كتب خالد أبي الفضل وطارق رمضان وغيرهما، فإنّ كتابات الحركيّين والتنظيميّين المنخرِطين في العمل السياسي في المنطقة العربيّة بقيَت هي مرجعيّة الغالبيّة من المنشغلين بالهَمّ الإسلاميّ. ورغم نجاح وسائل التواصل الاجتماعيّ ومنصّات البحث والنشر الإلكترونيّ في نشر الأفكار، لكن تظل هنالك معوّقات لتحاوُر حقيقيّ، فضلًا عن كَون خريطة الفكر الإسلاميّ متنوعة الدوائر وما زالت موزّعة بين دوائر عُلَمائيّة للفتوى وأخرى فكريّة أكاديميّة في تخصصات القانون والحقوق الاجتماعية وثالثة فكريّة حركيّة؛ ولعلّ التفكير في بناء جسور بين هذه الدوائر هو ما يُمكِن أن يجعلَ أفكارًا مثل أفكار خالد أبي الفضل موضعًا للنقاش الجاد والتداول البناء.

مراجع

1- Abou-el-Fadl, Khaled. The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists. London: HarperCollins, 2005.

2- Abou-el-Fadl, Khaled. Islam and the Challenge of Democracy. Edited by Joshua Cohen and Deborah Chasman. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

3- Abou-el-Fadl, Khaled. "Islam and the Theology of Power." Middle East Report 221 (2001): 28-33.

4- Abou-el-Fadl, Khaled. "The Place of Ethical Obligations in Islamic Law." UCLA Journal of Islamic & Near Eastern Law 4, no. 1 (2004): 1-40.

5- Abou-el-Fadl, Khaled. The Place of Tolerance in Islam. Edited by Joshua Cohen and Ian Lague. Boston, MA: Beacon Press, 2002.

6- Abou-el-Fadl, Khaled. Reasoning with God: Reclaiming Shari"ah in the Modern Age. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014.

7- Abou-el-Fadl, Khaled. Rebellion and Violence in Islamic Law. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

8- Abou-el-Fadl, Khaled. "The Shari"ah." In The Oxford Handbook of Islam and Politics, edited by John L. Esposito and Emad Shahin, 7-26. Oxford: Oxford University Press, 2013.

9- Abou-el-Fadl, Khaled. Speaking in God"s Name: Islamic Law, Authority, and Women. London: Oneworld Publications, 2014.

10- Abou-el-Fadl, Khaled. "The Ugly Modern and the Modern Ugly: Reclaiming the Beautiful in Islam." In Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism, edited by Omid Safi, 33-77. Oxford: Oneworld Publications, 2008.

11- Abou-el-Fadl, Khaled. "Violence, personal commitment and democracy." In Islam and English

Law: Rights, Responsibilities and the Place of Sharia, edited by Robin Griffith-Jones, 258-271. Oxford: Oxford University Press, 2013.

12- Kamali, Mohammad Hashim. "Law and Society." In The Oxford History of Islam, edited by John L. Esposito, 107-153. Oxford: Oxford University Press, 1999.

13- Schleifer, S. Abdallah, ed. The Muslim 500: The World"s 500 Most Influential Muslims. Amman: Royal Islamic Strategic Studies Centre, 2016.

14- "Sh. Khaled Abou-el-Fadl in Conversation with Sh. Jawdat Said," YouTube video, from a form a halaka on 15 January 2012, posted by "Scholar of the House," July 17, 2016, https://is.gd/trFz3d

15- حلّاق، وائل ب. **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**. ترجمة عمرو عثمان؛ مراجعة ثائر ديب. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

16- العثمانيّ، سعد الدين. **تصرفات الرسول بالإمامة: الدلالات المنهجية والتشريعية**. الرباط: منشورات الزمن، 2003.

17- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد ابن أبي بكر. **الطرق الحكميّة في السياسة الشرعيّة**. بيروت: مكتبة المؤيد، 1989.

18- هاشمي، نادر. **الإسلام والعلمانيّة والديمقراطيّة الليبراليّة: نحو نظريّة ديمقراطيّة للمجتمعات المسلمة**. بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2016.

الفصل السادس:

كليم صِدّيقي: نضالات العالمية الإسلامية[1]

سايرِس مكجولدريك

المقدمة

يمكن وصف كليم صِدّيقي بأنه أحد المفكرين/العاملين، فالرجل عاش 65 عامًا يدعو إلى وحدة الأمة الإسلامية، ويعمل من أجل تقديم تصور عالمي عن الحكم الإسلامي. فمنذ مولده عام 1931 في الهند البريطانية وحتى وفاته عام 1996 في جنوب إفريقيا، شهد صِدّيقي الصعود القوي للحركة الإسلامية ونضالاتها، وكان مشاركًا فيها وملهمًا لقطاعات من الشباب والفاعلين. وبعد عقود من وفاته ما زالت المسائل التي تعرض لها موضع جدل، إلا أن رؤيته ومنهجه نحو إعادة إحياء الحاضرة الإسلامية ونجاحها -والتي طُورت بشكل دقيق للغاية في أعمال بارزة ومترابطة تشمل كُتبًا ومقالات وخُطبًا على مدار أربعين عامًا- تبقى حيَّة ونابضة وصالحة لإعادة القراءة من قِبل الذين ما زالوا يأملون في إيجاد حل سياسي لمشكلاتهم بالعودة إلى المصادر الإسلامية.

---

[1] كُتب هذا النص خصيصًا لهذا الكتاب، وترجمه من الإنجليزية إلى العربية **معاذ المراكبي**.

بواكير المسار

تشكلت هوية كليم صِدِّيقي وتوجهه السياسي كمسلم -حسب روايته هو- في وقت مبكر من عمره عندما كان "مجرد تلميذ في المدرسة"[2] في قريته "أُوتار براديش"، التي ولد فيها بالهند البريطانية في الخامس عشر من سبتمبر عام 1931[3]. وكان يشارك في مظاهرات حركة الجامعة الإسلامية ضد الاحتلال، وحين ظهرت بوادر انفصال باكستان عن الهند تملكته -كما يقول- روح القومية الإسلامية، فكان يشترك مع الفتيان المسلمين في رشق القطارات التي تُقل الجنود البريطانيين والاشتباك مع عصابات الهنود في الشوارع[4]. أما بعد الانفصال في الرابع عشر من أغسطس عام 1947، فقد انتقل إلى باكستان الدولة المؤسسة حديثًا بوصفه لاجئًا، حيث وصل إلى كراتشي في يوليو من عام 1948[5].

كان صِدِّيقي مدركًا لأهمية بقاء الوعي السياسي الإسلامي بين العامة ولخطر انقسام العالم الإسلامي إلى دول قومية، وهو ما دعم تصوره عن ميلاد الدولة القومية الباكستانية والمراحل الأولى فيها. ففي تصوره كان الإسلام لا يزال القوة الحقيقية للمسلمين في الهند البريطانية: ليس باعتباره هويتهم الأساسية فقط، بل باعتباره منظومة فكرية ورؤية سياسية أيضًا. ورغم ذلك نجد أنه لم يكن متأثرًا بشكل كبير بالقيادات الباكستانية، فقد شعر أن "محمد علي جناح" قد ارتدى عباءة الإسلام كوسيلة إلى قومية ثقافية، مثله مثل التحول الظاهري الذي حدث لـ"غاندي" من مجرد محامٍ إلى رجل مقدّس، وبشكل عام فقد كان الإسلام بالنسبة إلى قيادات الحركة الإسلامية في باكستان مجرد "شيء ثانوي وأداة للتجمل"، وهو ما نتج عنه - مع خيبة أمل صِدِّيقي: "دولة إسلامية تتسم بالقومية

---

[2] Kalim Siddiqui,"**The Global Islamic Movement: Outline of a Grand Strategy**." The Muslim Institute, 1992. pp. 2, www.kalimsiddiqui.com.

[3] **A life in the Islamic movement: Dr Kalim Siddiqui 1931–1996**." The Muslim Institute.http://kalimsiddiqui.com/biography

[4] KS., "**The Global Islamic Movemen**.", op.cit.

[5] Ibid.

والعلمانية، قياداتها فاسدة إلى حد بعيد وتخضع –من الناحية السياسية– للغرب، بالإضافة إلى عدم كفاءتها"[6]، لكنه ظل يعتبر أن قيام دولة باكستان كان "ثورة إسلامية" بسبب تحول الذهنية السائدة عند العامة من الناس، ولكنها "لم تؤدِ إلى ظهور دولة إسلامية"؛ والسبب في ذلك بشكل أساسي هو عقلية قياداتها[7].

وما لبثت أن ظهرت الحركات الإسلامية في خمسينيات القرن العشرين من أجل مقاومة الفساد والضغط من أجل حكم إسلامي. يقول صِدِّيقي إن الجماعة الإسلامية التي أسسها أبو الأعلى المودودي كانت الأكثر تنظيمًا، وبالفعل أصبحت الأكبر، ولكن صِدِّيقي شعر أنها "تحاول أن تكون مجرد نسخة إسلامية من العصبة الإسلامية التي أسسها السيد جناح"، حيث إنها بقيت راضية عن بنية الدولة القومية من وضع الحدود الدولية والقوانين، وبقيت أيضًا مقتنعة بالدعوة إلى التغيير البطيء عن طريق السياسة الانتخابية بدلًا من الثورة العامة[8]. انضم صِدِّيقي بدلًا من ذلك إلى منظمة صغيرة تدعو إلى العودة إلى الخلافة، وقام بتأسيس صحيفة خاصة بهذه الجماعة وإدارة تحريرها في الفترة بين 1952 و1954[9]. استمر في قراءة كل شيء يمكن له أن يجده في كراتشي عن النظرية الإسلامية السياسية، و"تمسك بكل كلمة" يقولها الإخوان المسلمون بما فيهم سعيد رمضان الذي جاء إلى كراتشي بعد عام 1952، ولكن صِدِّيقي رأى أن "الأعمى كان يقود الأعمى": رمضان والإخوان جاءوا إلى باكستان باحثين عن الحل، والإسلاميون في باكستان كانوا يبحثون عن الإخوان المسلمين من أجل الحصول على الحل، ولكن بالنسبة إلى صِدِّيقي "لم يتمكن أحد –بما فيهم مولانا المودودي– من استيعاب الموقف التاريخي في أعقاب الاستعمار على حقيقته"[10]. كان من الصعب في هذه المرحلة التعبير عن خلافاته مع الجماعة الإسلامية للمودودي ومع الإخوان المسلمين، حيث إن المودودي كان أيضًا يتحدث عن الإسلام باعتباره نظامًا ثوريًا من المفترض أن يحكم العالم، ولكن

---

[6] Ibid.

[7] Ibid.

[8] Ibid.

[9] Ibid.

[10] **المرجع السابق**، ص 4.

صِدّيقي كان يقول إن رؤيتهم ومناهجهم لم تكن كافية؛ لذلك فقد انطلق نحو استكمال دراسته وتكريس ما بقي من حياته من أجل هذه القضايا ذاتها.

الدراسة واليأس في "بيداء" لندن

في خمسينيات القرن العشرين ذهب عدد من أعضاء حركة الخلافة إلى لندن وتبعهم صِدّيقي في عام 1954 عاقداً العزم على العودة إلى الوطن في وقت لاحق. وأنهى صِدّيقي المرحلة الجامعية ثم استأنف دراساته العليا في مجال الاقتصاد والعلوم السياسية، وقد أسس جمعية الطلاب المسلمين بينما استمر في العمل كصحافي من أجل كسب العيش[11]. وما لبث أن ابتعد عن العديد من رفقائه الباكستانيين، حتى إنه ابتعد حتى عن قيادات الإخوان المنفية إلى أوروبا؛ وذلك بسبب أسلوبهم المسرف في الحياة والآخذ في التزايد نتيجة الدعم السعودي لهم، بالإضافة إلى تفضيلهم الواضح لوظائفهم على حساب التزامهم بالثورة[12]. لقد شعر صِدّيقي بأن المسلمين يمرون بمرحلة مظلمة حول العالم: من "ديماغوجية" ناصر وتراجع الحركة الإسلامية في مصر، إلى تحول حزب جبهة التحرير الوطني في الجزائر من الفكر الإسلامي إلى اليساري، وإعدام سيد قطب عام 1966، وتوسع الاحتلال الإسرائيلي عام 1967[13]. وبُعيد "مؤتمر القمة الإسلامية" في الرباط أصيب صِدّيقي بخيبة أمل، حيث كان المؤتمر شاهدًا على غياب الرؤية والنتائج الفعالة، فهو "مظهر حيّ لعجز الدول القومية بعد الاستعمار للعمل معًا أو بشكل فعّال من أجل الدفاع عن الإسلام"[14]. ويبدو أنه إن كان لديه شكٌّ في عجز الدولة القومية بعد الاستعمار في أثناء فترة شبابه في باكستان، فإنه الآن وبعد مشاهدته جهود حكومات دول العالم الإسلامي المتعثرة في إعادة تنظيم صفوفها وسط خسارة تتلوها خسارة قد توصل إلى أن الحل يحتاج أن يكون أكثر ثورية.

---

[11] **المرجع السابق**، ص 4-5.

[12] **المرجع السابق**، ص 4.

[13] **المرجع السابق**.

[14] **المرجع السابق**، ص 4-5.

ألقى صِدّيقي خطابًا بمناسبة الاحتفال بالمولد أمام جمعية الطلاب التي أسسها وذلك في عام 1958، ناقش فيه البعد السياسي لحياة النبيّ محمد ورسالته وحاجة المسلمين إلى إعادة بناء مجتمع يسير على النهج نفسه: "(...) على مر القرون وإلى يومنا هذا لم يحاول أي مجتمع –بوصفه مجتمعًا– تطبيق المبادئ الإسلامية في حياة المجتمع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية. إن الفكرة التي أرمي إليها لتكون واضحة قدر الإمكان هي أن الفضائل التي دعا إليها النبيّ وطبقها لم تكن هي الغاية في حد ذاتها، فالإسلام يسعى إلى إصلاح الفرد لا من أجل نفسه وحسب، بل من أجل حياته الاقتصادية والسياسية والاجتماعية كذلك"[15]. وعلى الرغم من قصر هذا الخطاب، فإن نهج "العودة إلى الأصول" أصبح عنوانًا لرؤيته التي طورها عن فهم للإسلام لا يمكن تحويله إلى العلمانية ليصبح مجرد ممارسة خاصة لعبادة شخصية، ولكنه إسلام يبقى كممارسات اجتماعية وكنظام سياسي.

زار صِدّيقي كلًا من المملكة السعودية والهند وباكستان (الشرقية والغربية) في عامي 1969 و1970، حيث قام بدراسة ميدانية في أثناء دراسته للدكتوراه في مجال العلاقات الدولية بكلية لندن الجامعية، وقد حصل عليها عام 1971، ونُشرت لاحقًا في عام 1975 تحت عنوان "أدوار الصراع الدولي: دراسة اقتصادية–اجتماعية عن باكستان". بينما كتب أيضًا في باكستان عن الفترة السابقة على الحرب الأهلية الباكستانية التي انتهت إلى انفصال بنجلادش وخسائر مروعة في الأرواح[16]. لقد كان متأثرًا بشدة بهذه الكارثة، واستمر في الكتابة عن باكستان حتى بعد رجوعه إلى إنجلترا، كما أجرى عددًا من المقابلات في عامي 1971 و1972 بمؤسسة تُدعى معهد التخطيط والبحث الباكستاني. وبعض كتاباته القصيرة تجمعت لتكون تحليلًا شاملًا للانقسام الباكستاني تحت عنوان "النزاع والأزمة والحرب في باكستان" ونشرت في عام 1972.

---

[15] Kalim Siddiqui, **President's Address**: **The Honourable Society of Muslim Youth**, **Eid-e-Milad-un-Nabi**." Islamic Cultural Centre, London. 25th October 1958, https://is.gd/KHWNCl. p. 2.

[16] Ibid.,.5

كانت المفاهيم الأساسية لعمله خلال هذه الفترة هي التأكيد على أن الإسلام هو الهوية الأساسية والنظام الأخلاقي الكامل، بالإضافة إلى تركيزه على أهمية البعد السياسي لحياة النبيّ باعتبارها قدوةً، إلى جانب بناءه النظري لمفهوم يقضي بأن الدول القومية هي أصل المشكلة (مع الأخذ في الاعتبار الهند وباكستان كمثالين على ذلك)[17]. أما الخلافة فهي الهدف الإسلامي المنشود (بدلًا من كونها مجرد خيار)[18].

المعهد الإسلامي

بعد حضوره مؤتمر الشباب المسلم الدولي في ليبيا، يوليو 1973، نشر كليم صِدِّيقي بحثًا تحت عنوان "نحو مصير جديد" يناقش فيه المؤتمر والتوجه الذي يأمله –والذي شعر أن الحضور يأملون تحقيقه– للحركة الإسلامية. لقد كان أسلوبه متشائمًا –كما أنه استخدم كلمة "بحذر"[19]– حيث من الواضح أنهم لا يتوقعون أي تغيير إيجابي في المستقبل القريب:

"من الواضح أن التدهور السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي والفكري مستمرٌ في معظم البلدان الإسلامية منذ سنوات بعد الاستقلال. كما يبدو أن ذلك سيستمر في الغالب إلى جيل آخر أو أكثر بل حتى يمكن أن يتخطى ذلك، فالعديد من البلدان الإسلامية في الشرق الأوسط سوف يكون عليها أن تتحمل فترة أخرى من الاستعمار تحت الحكم الصهيوني مدعومًا من قبل الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي. وإذا حدث ذلك، فمن الصعب أن يكون هناك عالم إسلامي "مستقل"[20].

[17] K.S., **Pakistan: Experiment in Nation-Building**." Pakistan Research & Planning Institute, 1971., www.kalimsiddiqui.com.

[18] K.S., **After 1971: Towards a New Destiny**. Pakistan Research & Planning Institute, 1972., www.kalimsiddiqui.com.

[19] The Global Islamic Movement.., op.cit." K.S.

[20] K.S., **Towards a New Destiny**. 1983. Published on www.kalimsiddiqui.com, 2014. pp. 26-27.

بقي لدى صِدّيقي –على الرغم من ذلك– أمل، حيث يرى أن المسلمين في العالم كانوا يرفضون الأساليب القومية والرأسمالية والاشتراكية لتطبيق الخلافة الإسلامية في "النظرية الثالثة"–وهو ما كان رفضًا صريحًا لما عرضه ممثل العلماء المسلمين نيابة عن معمر القذافي على الحاضرين للمؤتمر[21]– وهو خلاف يُعيد للذاكرة الانطباع نفسه عن الخلاف بين المواطنين الباكستانيين والقيادات في الأيام الأولى لنشأة الدولة. لقد كان صِدّيقي وقتها متحفزًا لكي "يبدأ عملية تحرير الفكر السياسي للمسلمين من الأفكار الغربية والاستعمارية، وأن يضع نموذجًا لفكر سياسي يساند الحركة الإسلامية في المستقبل ويدعمها"، وذلك انطلاقًا من روح الخطاب الذي ألقاه في المولد قبل خمسة عشر عامًا، ومستندًا إلى الكم الكبير من الدراسة التي تخللتها بعض النشاطات[22].

كان المعهد الإسلامي للبحث والتخطيط هو المعهد المخصص لهذه المهمة، حيث قام بتأسيسه بشكل رسمي في عام 1974 كل من الدكتور صِدّيقي إلى جانب ظَفَر بنجاش، وكان واحدًا من أوائل المنظمات الإسلامية في المملكة المتحدة[23]. قام كليم صِدّيقي بكتابة مسودة البيان التعريفي للمعهد الإسلامي في عام 1974، ولكنها نشرت باسم اللجنة التحضيرية للمعهد الإسلامي، وقد ذُكر فيها عدد من الأهداف من ضمنها:

1– أن المهمة الأساسية للمعهد الإسلامي هي وضع مناهج مفاهيمية وخطط تنفيذية لمستقبل الحضارة الإسلامية.

2– يقوم المعهد الإسلامي بتجميع ودمج كل المناهج المعرفية التي تم تطويرها بواسطة الحضارات الإسلامية العظيمة في الماضي وبواسطة العلماء المسلمين المعاصرين..

3– يقوم المعهد الإسلامي – في إطار النظرية المعرفية للإسلام – بتطوير المجالات الأكاديمية للاقتصاد والسياسة والاجتماع، ووضع نماذج بديلة للأنظمة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية.

---

[21] Ibid.

[22] K.S., **The Global Islamic Movement**. op.cit.

[23] Jorgen Nielson, **Obituary: Kalim Siddiqui**, *The Independent*, 19 April 1996.

4- يقوم المعهد الإسلامي بالعمل على وضع برنامج مقنع من الناحية العقلية أمام الأمة الإسلامية لإعادة تشكيل البنية الاقتصادية-الاجتماعية والسياسية للمجتمعات المسلمة.

5- يقوم المعهد الإسلامي بحشد الموارد البشرية والمادية والفكرية والخبرات العلمية والتكنولوجية للمسلمين وتوجيهها نحو إنشاء حضارة إسلامية مستقبلية و تأسيسها وتطويرها.

6- يقوم المعهد الإسلامي بتطوير سياسات بديلة ثابتة في مجالات التطوير الاقتصادي والتنظيم المجتمعي والسياسي، ويقوم بعرضها من أجل أن تتبناها المجتمعات الإسلامية وتقوم بتطبيقها.

7- يمكن للمعهد الإسلامي أن يقبل لجانًا تقوم بإجراء أبحاث محددة لصالح المجتمعات الإسلامية والحكومات والأقليات من أجل مساعدتهم على حل مشاكلهم المحلية والعاجلة[24].

ظلت أهداف صِدِّيقي ومبادئه باقية كما هي دائمًا، ولكن في تلك المرحلة بدأ المنهج بالتبلور: على الجانب الفكري كان يجب أن تكون النظرية المعرفية الإسلامية أسمى من ذلك، أما على الجانب العملي فكان يجب على النشطاء أن يبدأوا على المستوى المحلي والقومي، ومن ثمَّ بعد ذلك يكون نشاطهم متخطيًا لهذه الحدود. حيث "قد يتعين على المجتمع المثالي أن ينشأ في منطقة جغرافية واحدة قبل أن يتسارع معدل التغيير في مناطق أخرى"، ويتم قبوله[25].

لقد أصبحت المهمة المعرفية للمرحلة أكثر وضوحًا في كتابه "ما بعد الدول القومية المسلمة"، حيث واصل في هذا الكتاب حملته التي انطلقت من أجل تحرير فكر المسلمين من عبوديته للمفاهيم الغربية، حيث أطلق على علماء المسلمين السياسيين اسم "المساجين": "يجب عليهم أن يحددوا حجم وشكل السجن الذي يعيشون فيه. يجب

[24] Kalim Siddiqui, **The Draft Prospectus of the Muslim Institute**, http://kalimsiddiqui.com

[25] Ibid.

عليه أن يضعوا خريطة لتفاصيله. فالأبعاد الثلاثة لهذا السجن هي أبعاد اجتماعية واقتصادية وسياسية. وهذه الأبعاد متصلة بممرات فكرية، يكون فيها العلماء السياسيون هم الداعمين الرئيسين بالإضافة إلى كونهم هم الضحايا"[26].

ولأول وهلة قد يبدو أن هناك توافقًا بين هذا البرنامج الفكري وبين "أسلمة المعرفة" الذي صاغه سيد محمد نقيب العطاس والذي اعتمده إسماعيل الفاروقي – وبالفعل قد يبدو المستوى الفكري لبرنامج صِدِّيقي، بمعزل عن غيره، شبه متوافق مع إسلامية المعرفة بما أنه لم يرفض قيمة هذه المناهج، ولكن الاختلاف الرئيس في برنامج صِدِّيقي هو أهمية التطبيق العملي لهذه المعرفة للخروج من هذا السجن –السجن الفكري والسياسي– وبناء مجتمع جديد تمامًا، بينما يعترف العطاس بنفسه بأن "هجومنا على العلمانية ليس موجهًا في الغالب إلى ما فُهم على أنه الدولة والحكومة الإسلامية "العلمانية"، ولكنه موجه أكثر إلى العلمنة بوصفها برنامجًا فلسفيًا والذي لا يعني بالضرورة أنه يجب على دول المسلمين وحكوماتهم "العلمانية" أن تتبناه"[27]. هذه الممارسة الفكرية بالنسبة إلى صِدِّيقي ستكون مجرد ممارسة بلا غاية. إن السجن بمجرد الاعتراف به لا بدَّ من الهروب منه، وهو ما يعني أن العالم الإسلامي بمجرد أن يدرك أنه في علاقة استعمارية تحت حداثة علمانية يجب عليه أن يقاتل حتى يجد طريقه في الخروج إلى حياة حرة بعد أن ينسى تلك المبادئ التي تُبقيه منقسمًا.

---

[26] K.S, **Beyond the Muslim Nation-States** (1977), www.kalimsiddiqui.com

صدرت ترجمة عربية حديثة لهذا النَص العام الذي سبق فيه كليم صديقي من يتحدثون اليوم في نقد الدولة القطرية وعن "ما بعد وستفاليا" من منظور غربي. راجع: عبد الرحمن أبو ذكري، **ما بعد الدولة القومية المسلمة**، سلسلة مراصد، (الإسكندرية: وحدة الدراسات المستقبلية بمكتبة الإسكندرية، 2014).

ويصدر قريبا أيضاً لنفس المترجم كتاب كليم الصديقي الهام: «**نظرية الثورة الإسلامية**»، والذي نُشر للمرة الأولى عام 1996م. (المحرِر)

[27] See: Syed Muhammad Naquib Al-Attas, **Islam and Secularism**, Kuala Lumpur: ISTAC, 1993.

إن المبدأ الأساسي الذي ركز عليه صِدِّيقي كان هو استقلال الدولة القومية؛ ولذلك يجب التأكيد على أن منهج صِدِّيقي الذي جعل تطبيقه يبدأ محليًا أو قوميًا كان فقط تنظيمًا عمليًا وهو مؤقت. فقد أكد الدكتور صِدِّيقي باستمرار في هذا البحث، وفي البحث التالي له "الحركة الإسلامية: نظم النهج" (1976)، و"ما بعد الدول القومية المسلمة" (1977) – على أنه "توجد وحدة ضمنية بين الحركة الإسلامية على مستوى العالم"[28]، ولكن هذه الوحدة لن تكون كافيةً للتغلب على سجن نموذج الدولة القومية الأوروبي إذا لم تكن على أساس نقي: "... لا يمكن تأسيس الدول الإسلامية أو تطوير الحضارة الإسلامية على أساس دول قومية خرجت من رحم الاستعمار، يجب إنهاء الدول القومية وإعادة رسم الخريطة السياسية للأمة"[29]. وقد وضع مرحلتين لهذا التطهير، حيث يبدو أنه يتفق مع أفكار المودودي ومفكر مثل خورشيد أحمد بشأن الحدود والتقسيمات الداخلية، وهي الرؤية التي تتبناها أيضًا الجماعة الإسلامية نحو الوحدة الإسلامية والوقوف ضد التقسيمات (خاصة وبشكل مؤسف، انقسام باكستان الغربية والشرقية إلى باكستان وبنجلادش على الترتيب)، ولكن فهمه للشريعة كان أيضًا أكثر دقةً، وقد سبق وائل حلاق فيما انتهى إليه في كتاب "الدولة المستحيلة"[30]، ولكنه كان أكثر تفاؤلًا منه، حيث إن صِدِّيقي يرى أن طرد الاستعمار بشكل حقيقي –ليس فقط من الأراضي والمؤسسات بل أيضًا من العقول– يجعل من الممكن ومن الواجب إعادة كتابة القوانين السائدة، بل وإعادة صياغة البنية القانونية ذاتها من البداية على يد علماء شرعيين متمرسين.

وقد كان الإمام الخميني والمجموعة المشايعة له يسعون لتطوير أفكار مشابهة فصارت لندن ساحة خصبة لتبادل الأفكار. وانطلاقًا من القوة المتزايدة لأفكارهم، قام المعهد الإسلامي في صيف عام 1978 بعقد دورة لمدة أربعة أسابيع في مجال الفكر السياسي الإسلامي بتنظيم من الدكتور طيب زين العابدين من جامعة الخرطوم، وهو ما جعل صِدِّيقي يشعر

---

28 K.S., **The Global Islamic Movement**, op.cit., p6.

29 Ibid.

30 Wael Hallaq, **The Impossible State: Islam, Politics and Modernity's Moral Predicament**, N.Y.: Colombia University Press, 2013.

بوجود "توافق في الآراء رغم الانقسام الشيعي-السني والتنوع الثقافي والوطني للمشاركين"[31].

الثورة الإسلامية

إحدى أهم مراحل حياة الدكتور كليم صِدِّيقي كانت دعمه للثورة الإسلامية في إيران، والتي شعر أنها تتوافق مع آماله في أن المسلمين يمكنهم النجاح إذا جعلوا من الإسلام غايتهم الأولى. في كتابه "الثورة الإسلامية: الإنجازات والعقبات والأهداف" (1980) يُظهر صِدِّيقي تحمسه لانتصار الثورة الإسلامية ويقول:

"في إيران وحدها نجحت الحركة الإسلامية في المرور عبر الأرض القاحلة والجافة للإمبريالية لتحريك الجماهير المسلمة وإسقاط نظام ما بعد الاستعمار وقياداته المؤيدة للاستعمار ومؤسسات الدولة القومية. ربما يكون هذا صحيحًا، وهو أن الثورة الإسلامية في إيران قد قطعت الطريق أمام الكثير من الانحراف عن الأصول الإسلامية لإيران"[32].

لقد أصبحت الثورة الإيرانية جزءًا مهمًا من نموذج كليم صديقي، حتى إن بعض المراقبين البريطانيين كانوا يحسبون أنه يعمل بشكل مباشر لدى الحكومة الجديدة للثورة الإسلامية[33]، على الرغم من إعلانه الواضح في كتاباته أنه ناشط مستقل ولديه أفكاره المستقلة.

لقد استخدم صِدِّيقي المعهد الإسلامي خلال فترة ثمانينيات القرن العشرين من أجل تعليم وبناء شبكة من الناشطين الإسلاميين حول العالم، فقد زارهم في لندن البروفيسور حميد الجار من جامعة بيركلي، وذلك في عام 1979، من أجل إلقاء أربع محاضرات عن الثورة الإسلامية[34]. كما ذهب صِدِّيقي إلى إيران مع الدكتور محمد غياث الدين من أجل

[31] K.S., **The Global Islamic Movement**, op.cit.,p.10.

[32] K.S., Siddiqui, **The Islamic Revolution: Achievements, Obstacles and Goals**. Published on: https://is.gd/H9KJAT. p. 12.

[33] Jorgen Nielson, Obituary, op.cit.

[34] K.S., **The Islamic Revolution**, op.cit.

المشاركة في الاحتفال بالذكرى الأولى للثورة الإسلامية في فبراير من عام 1980[35]. أما في أغسطس من العام نفسه، فقام صِدِّيقي مع ظَفر بنجاش بتحويل صحيفة محلية للمجتمع المسلم في تورونتو هي الهلال الدولية إلى "مجلة إخبارية للحركة الإسلامية"، والتي قاموا بنشر أفكارهم من خلالها (بالإنجليزية والعربية) إلى جميع أنحاء العالم. بالإضافة إلى الأعداد الدورية والمؤتمرات السنوية في لندن والجولات المتكررة، واستمر صِدِّيقي في الكتابة بشكل كثيف خلال ثمانينيات القرن العشرين ومن الأعمال التي نشرها:

دولة العالم الإسلامي في العصر الحاضر (1980)، الحركة الإسلامية: الانطلاق نحو تغيير العالم مرة أخرى (1982)، الاندماج والتفكك في سياسات الإسلام والكفر (1983)، النضال من أجل هيمنة الإسلام – بعض الأبعاد المهمة (1983)، الأهداف والإنجازات الأساسية للثورة الإسلامية في إيران (1984)، الدول القومية باعتبارها عقبات أمام التحول الكامل للأمة (1985)، الفكر السياسي والإسلامي والسلوك في ظل الاستعماري (1986)، وأخيرًا، عمليات الخطأ والانحراف والتصحيح والتقارب في الفكر السياسي الإسلامي (1989).

كما أن الثورة الإيرانية أكدت له إمكانية الوحدة بين الطوائف المسلمة، وهو ما أيدته تجربته مع الطلاب الدارسين في المعهد الإسلامي عام 1978, وبقي هذا الفكر هو سمة كل أعماله إلى نهاية حياته. فعلى الرغم من أنه كان سنياً معتدلاً، فإنه كان داعمًا رئيسًا للجماعات الشيعية الثورية، وكان ينتقد معارضيهم من النشطاء الإسلاميين "فجيوبهم ممتلئة بدولارات النفط السعودية"[36]. كما كتب يقول: "إصرار الإمام الخميني على أن القضايا التي عادة ما كانت تفرق المذهبين الشيعي والسني "لم يعد لها أهمية" يفتح الباب أمام تضميد جراح الأمة"[37]. وبرز هذا المفهوم في كتابه "عمليات الخطأ والانحراف والتصحيح والتقارب في الفكر السياسي الإسلامي" بشكل أوضح، حيث يرى فيه أن التوجهات السياسية لكل من السنة والشيعة منحرفةٌ؛ فالسنة يتبعون أنظمة الملك العضود، والشيعة يتبعون نظام الاستسلام للمسار السياسي التاريخي دون أن يكون لهم إمام على

---

35 Ibid.

36 K.S., **The global Islamic movement**, op.cit., p.8.

37 Ibid.

الإطلاق. فلو أن التوجه السياسي للخميني كان خطوة نحو تصحيح الانحراف الشيعي، فإن السنة كانوا ينتظرون ثورة التصحيح الخاصة بهم، وكان صِدِّيقي في هذه النقطة الأصلح لتقديم الخريطة لذلك.

وإجمالًا، كانت هذه الفترة فترةً مثيرة للدكتور صِدِّيقي وللمعهد الإسلامي، حيث شاهدوا أفكارهم تتجسد في نماذج تغيير ثوري، بما في ذلك المجاهدون في أفغانستان وحزب الله في لبنان وحتى القيادات الدنيا في الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية، إلى درجة أنه ظن أن التحدي هو أن القيادة التوافقية قد تواجه مصاعب في تحريك كل هذه الجماهير من أجل السعي إلى التغيير من خلال عمليات سلمية داخل الدول القومية التي نشأت في أعقاب الاستعمار[38].

تنظيم المسلمين على الحدود

بداية من عام 1989 وبشكل رسمي في عام 1992 كرس الدكتور صِدِّيقي بعضًا من وقته لبناء مؤسسة سياسية للمسلمين الذين يعيشون في المملكة المتحدة من أجل خلق وحدة خارج النظام البريطاني، ولوضع مخطط لحكومة الأقلية المسلمة دون أن يكون لها حدود إقليمية. لكن كارثة أحدثها كتاب سلمان رشدي (آيات شيطانية) الذي حرك غضب المسلمين في بريطانيا، ثم كانت فتوى آية الله الخميني التي دعت إلى قتل رشدي، وأصبحت هي الأخرى تمثل كارثة محلية في إنجلترا. فبينما أدان العديد من القيادات الإسلامية وتبرؤوا من فتوى الخميني، تكلم صِدِّيقي بقوة داعمًا هذه الفتوى وشارك في مظاهرات ضد الكتاب، وبذلك انحاز إلى الجماهير البريطانية المسلمة ضد ما سماه القيادة المتخاذلة- وبدت الفجوة واضحة بينه وبين الآخرين من جيله.

وكان البيان الإسلامي الذي نشره معهد الإسلام في عام 1990 كان محاولة من صِدِّيقي من أجل "توفير صيغة مشتركة تحدد الموقف الإسلامي في بريطانيا"، و"توفير إطار عمل لنمو سليم لجميع أجزاء المجتمع، بالإضافة إلى وضع هدف لهوية إسلامية مشتركة"، بطريقة لا تختلف عن محاولاته الموازية على الصعيد العالمي[39]. كما أكد في البيان على أنه لا

---

[38] Ibid., pp.9-10.

[39] K.S., **The Muslim Manifesto**. The Muslim Institute, 1990. p. 1.

ينبغي للمسلمين أن يتفككوا باتباعهم الثقافة البريطانية، لكن عوضًا عن ذلك "يمكنهم أن يضعوا ويسعوا لتحقيق أهداف تتوافق مع غايات الأمة العالمية؛ المجتمع العالمي للمسلمين، الذي هم جزء مهم منه"؛ ولذلك "يحتاج المسلمون في بريطانيا إلى إنشاء مؤسسات وإلى جمع المصادر من أجل هذه الغايات"[40]. ودعا صِدِّيقي إلى تكوين مجلس المسلمين البريطانيين ليكون الخطاب موجهًا إليهم جميعًا من أجل توحيد التواصل والعمل نحو توافق يتبعه انعقاد جمعية عمومية ومجلس المرأة المسلمة في بريطانيا ومجلس الشباب والطلاب المسلمين في بريطانيا[41]. وقام صِدِّيقي في المؤتمر الصحفي قبل إصدار البيان "بإثارة الإعلام بعبارات شديدة اللهجة يتحدث فيها عن تأسيس حكومة مستقلة للمسلمين في بريطانيا"، ولكن البيان نفسه كان أقل حدَّة[42]. فقد عبَّر عن وجود علاقة بين المسلمين والدولة البريطانية تقوم على الاعتراف بسلطة الدولة في مقابلِ حمايةٍ من التعرض والإهانة وأيضاً توقع اتباع القوانين التي تتعارض مع الشريعة الإسلامية (بما في ذلك حظر دعم المسلمين في النزاع المسلح في الخارج، وهو ما قد يكون أكثر الأجزاء تحدياً لراديكالية أفكار صِدِّيقي، إذ سيُعد أي دعم للجماعات المناضلة تدياً للقوانين المشرعة ضد الدعم المادي لـ"الإرهاب" بحسب تصنيف الحكومات في أوروبا وأمريكا)[43]. كما رأى أنه يجب على مجلس المسلمين البريطانيين "مناقشة وتطوير منهج شامل على وجه السرعة من أجل البقاء"، و"وحده الإسلام هو القادر على حماية المسلمين"[44].

وقد دعا المعهد الإسلامي إلى مؤتمر حول "مستقبل المسلمين في بريطانيا" بلندن في الرابع عشر من يوليو من عام 1990، وخلال هذا المؤتمر تم طرح البيان الإسلامي، وألقى صِدِّيقي خطابًا افتتاحيًا بعنوان "الحصول على القوة دون سياسة: مستقبل المسلمين في

[40] Ibid., p.2.

[41] .Ibid., pp 5-10.

[42] Jorgen Nielson, **Obituary**, op.cit.

[43] **The Muslim Manifesto**, op.cit., pp. 11, 15-16 K.S.,

[44] Ibid, pp. 17-18.

بريطانيا". على الرغم من أن صِدِّيقي قد هاجم في هذ البيان "اللوبي الإسلامي الحداثي" في بريطانيا[45]، فإنه مع ذلك دعا إلى الحاجة للاتحاد حول البيان:

"أؤمن بأننا حققنا ترابطًا وصيغة يمكن أن تتفاهم حولها جميع أطراف المجتمع الإسلامي، ومن المهم أن نصل لهذا التفاهم. إن مثل هذا العمل المتناسق على مستوى الطيف الإسلامي كله في بريطانيا سوف يتطلب منا جميعًا قدرًا كبيرًا من الصبر والتسامح والتفاهم بغض النظر عن تصور كل واحد منا. إذا لم نكن جميعًا –حداثيين وعلماء– مستعدين لوضع وحدتنا ومصيرنا المشترك فوق جميع القيم الأخرى، فسوف نكون جميعًا لقْمَة سائغة لمن تعرفون من هم[46]."

كما تحدث عن أصول المسلمين في بريطانيا بشكل متسامح:

"إن هجرة المسلمين إلى بريطانيا لم تكن بهدف السعي خلف الواجب الديني في الهجرة لتطبيق الإسلام. بل أتينا إلى هنا مُكرهين ومدفوعين بقوى سياسية واقتصادية وديموغرافية خارجة عن إرادتنا. ومع ذلك، وبعد وصول الجيل الأول من المهاجرين المسلمين قاموا بأفضل ما يمكنهم. فقبل ثلاثين عامًا من الآن كان هناك ما لا يزيد عن اثني عشر مسجدًا في بريطانيا. أما اليوم فإن عدد المساجد في الجزر البريطانية يتجاوز الألف"[47].

وقد دعا المسلمين إلى تصحيح ذلك، سواء كان ذلك من أجل أنفسهم أو من أجل سكان هذه الأرض:

"وبعد أن اعترفت بالطابع الدنيوي الخالص وراء هجرتنا الأولى إلى بريطانيا، يجب علينا الآن محاولة وضع أصول جديدة لنستمد أسباب بقائنا كمسلمين من الإسلام نفسه. نحن بكل تأكيد ندين لأنفسنا وللأجيال التالية بذلك، بل أكثر من ذلك، نحن ندين لبريطانيا

---

[45] Ibid, p.19

[46] Kalim Siddiqui, **Generating "Power" without Politics**. Presented at "The Future of Muslims in Britain, July 14, 1990" London: The Muslim Institute. p 2.

[47] Ibid., p.4.

نفسها، فبريطانيا تحتاج إلى حضور إسلامي قوي. إن المجتمع الغربي المعاصر عاقدٌ العزم على تدمير ذاته"[48].

ثم أنهى حديثه برسالة أمل تُحدد مسار المسلمين في بريطانيا (وأوروبا بأكملها) ضمن إطار الحركة الإسلامية العالمية:

"لقد انتهت الأيام المظلمة في تاريخنا، فمسيرة التاريخ الإسلام بدأت من جديد. وفي خلال الأربعين أو الخمسين سنة القادمة سوف تخضع جميع أرجاء العالم الإسلامي لثورات إسلامية تقوم بتحرير أراضينا وشعوبنا من عصور الظلام الحديثة للاستعمار الغربي والسيطرة الثقافية. سوف يعيشون أعظم تغيير ثوري على مر التاريخ الإسلامي، وفي وضع يسمح لهم بالمساهمة بقوة في هذا التغيير. مما يُتيح لهم تنظيم أنفسهم هنا في أوروبا، كمسلمين أوروبيين، من أجل المشاركة في المسؤوليات العالمية التي سيضعها التاريخ فوق أكتافهم"[49].

وكانت هذه هي الصيغة التي أصبحت أساسًا للبرلمان الإسلامي في بريطانيا، ففي كلمته خلال التدشين الرسمي للبرلمان الإسلامي في يناير من عام 1992 تحت عنوان "البرلمان الإسلامي في بريطانيا: الابتكار والتكيف السياسي" كرر صِدِّيقي نفس العبارات:

" لقد خضنا عميقًا في مصادرنا الروحية والفكرية من أجل أن نخرج بنظام سياسي عملي يسعى إلى تحويل وضع المسلمين، وإلى تغيير دائم للقواعد الأساسية التي نعيشها في هذه الدولة. إن مشكلاتنا معقدة، وإن جذورها تمتد إلى قرون عديدة. كما أنها منغرسة في أحداث خارجة عن نطاق الإدراك الحالي لمعظم الناس. إن إحدى وظائف هذا البرلمان هي تطبيق الوعي التاريخي لدينا من أجل حل المشكلات المعاصرة وصناعة مستقبل الأجيال المسلمة التي لم تولد بعد"[50].

---

[48] Ibid., p. 5

[49] Ibid.,p.16.

[50] Kalim Siddiqui, **The Muslim Parliament of Great Britain: Political Innovation and Adaptation**, January 1992. p. 2.

إن رؤيته -التي وضع لها هيكلاً مؤسسياً يشمل قيادات من جميع الطوائف السياسية- قد تجاهلتها المنظمات الإسلامية التي ظهرت في العقد التالي، سواء كانت جزءًا من الإخوان المسلمين أم كانت محاولات اندماجية أكثر ليبرالية، "رُفضت (...) كأنها شيء مزعج لا أهمية له"، على الرغم من – أو ربما بسبب – توافقها مع رؤية الشباب الإسلامي الذي احترم القيادة التي تعبر عن غضبهم[51]. إن مثل هذه الرؤية العميقة لاستقلال وفاعلية مجتمع متنوع من المسلمين في الغرب فرقته لعقود تنازعات المذهب والعرق كان أمراً نادراً، وإن بقي على خلاف مع جماعة "المهاجرون" في بريطانيا والجمعية الإسلامية للمفكرين في الولايات المتحدة، والذين كانوا يقدمون خطابًا سلفيًا جهاديًا بدائيًا (مما نتج عنه حبس معظم أعضائهم وابتعاد المجتمع المسلم الأوسع عنهم).

السنوات الأخيرة

لقد قلّ نشاط الدكتور صِدِّيقي في سنوات عمره الأخيرة بسبب مشاكل صحية، إلا أنه استمر في الكتابة والسفر كلما أتيح له ذلك، حتى إنه نشر العديد من الأعمال قبل وفاته.

بحثه بعنوان "الحركة الإسلامية العالمية: إطار الاستراتيجية الكبرى"، والذي قام بكتابته في الأصل عام 1992 كما ذكرنا سلفاً على أنه مقدمة لكتاب لم يُنشر أبدًا، كان تجميعًا للأفكار التي رسمت ملامح حياته السياسية والفكرية: "عن الحركة الإسلامية العالمية، وعن العالم الإسلامي دون حدود قومية والذي يسعى إلى تحقيق الغاية السياسية للإسلام في جميع أرجاء العالم"[52]. كانت أعماله هي بناء الحركة ذاتها، "فالإطار الأساسي والمحوري الذي يطوق الثورة الإسلامية وتأثيرها في "التغيير الكبير" على الأمة هو الذي يدعو إلى ثورات إسلامية جديدة في جميع المناطق الإسلامية حول العالم، ويجلب تقارب الفكر السياسي الإسلامي، وينقي الفكر الإسلامي من تسلل الأفكار السياسية الغربية، ويحدد المنهج السياسي للإسلامي، ويضع الخطة لجيل أو أكثر من أجيال الحركة الإسلامية"[53].

---

51 Jorgen Nielson, **Obituary**, op.cit.

52 **The Global Islamic Movement**, op.cit.,p.1 K.S.,

53 **المرجع السابق**، ص 1-2.

هذا النص يُلخص حياته وأعماله حتى الآن، ويكشف كيف أثرت أحداث العالم فيها وكيف أثر بفكره في مسار الفكر الإسلامي المعاصر ليشغل به موقعاً فريداً، كما يُعتبر هذا النص شاهدًا على تناسق إطار العمل الخاص بأفكاره حتى بعد تطورها مع نمو الحركة نفسها وتراجعاتها. كما أنه لخص أفكاره بشأن عمق الصراع بين الحضارة الإسلامية والحضارة العلمانية الغربية.

ويُقدم كتاب "السيرة: منظور قوة" (كُتب بين عامي 1995 و1996 لكن نُشر في 1998 بعد وفاته) البرنامجَ الذي كان قد ذكره في خطاب المولد النبوي قبل اثنين وثلاثين عامًا، كذلك في بحثه عام 1989 تحت عنوان "عمليات الخطأ والانحراف والتصحيح والتقارب في الفكر السياسي الإسلامي"، دعا لدراسة السيرة النبوية بعمقٍ من منظور سياسي، واتخاذها كنموذج للحركة الإسلامية العالمية ونقطة اتحادٍ للمسلمين على اختلاف طوائفهم ومذاهبهم. حيث يقول صِدِّيقي: "إن "شدة الظلام" تتمثل اليوم –من جهة– في الغرب والحضارة الغربية، ومن جهة أخرى، في الأوضاع التي غرقت فيها المجتمعات الإسلامية". ويضيف: "هذا مماثل لدولة الجاهلية التي تحدت أعظم قدوة"[54]. ولا يزال الكتاب في الأساس مجرد مسودة ودعوة لدراسة مستفيضة، ولكنه يقدم تفاصيلَ أكثر من الأعمال السابقة ويأخذ في الاعتبار الفرق الكبير بين الأوضاع التي كانت على عهد النبيّ والأوضاع المعاصرة، كما يضع مجالات وقضايا محددة للبحث.

كان آخر كتاب كتبه صِدِّيقي بعنوان "مراحل الثورة الإسلامية" (1996) يُقدم فيه رؤية واسعة للاتجاه الفكري للحركة الإسلامية في الوقت الحالي، معتمدًا على النموذج النبوي، وقد نُشر في آخر حياته. كما أنه شاك وألقى المحاضرة الرئيسة الخاصة بالمؤتمر الدولي لإنشاء حضارة إسلامية جديدة، وذلك في بريتوريا بجنوب إفريقيا. كما قام صِدِّيقي بالكتابة عن الثورة الإسلامية في كتبه وخطاباته باعتبارها عملية علمية (من الجذور الفكرية إلى الفروع العالمية)، عملية يمكن بل ويجب تكرارها، تُشعل الواحدة منها الأخرى حتى تتحد الحركات الإسلامية العالمية وتنتصر.

---

[54] Kalim Siddiqui, Processes of Error, Deviation, Correction and **Convergence in Muslim Political Thought**. 1989, pp. 1-2., https://is.gd/fHzNhK

وقد توفي صِدِّيقي في الثامن عشر من أبريل من عام 1996 في بريتوريا.

إرث وورثة

لم يستمر البرلمان الإسلامي بعد وفاة صِدِّيقي، وانتهى به الحال أن "حل محله" المجلس الإسلامي في بريطانيا، وهو منظمة ذات اتجاه يدعو إلى الإندماج أكثر من البرلمان الإسلامي. وقد استقلت رئاسة المعهد الإسلامي عنه وتأسيس "معهد الفكر الإسلامي المعاصر" تكريمًا لإرث الدكتور صِدِّيقي، كما حافظت على العدد الشهري لصحيفة الهلال الدولية إلى جانب مكتبة إلكترونية وتقديم برامج تطوير القيادة الإسلامية وإرشادها[55].

أما ظفر بنجاش، وهو أحد مؤسسي المعهد الإسلامي إلى جانب كليم صِدِّيقي، وكان محررًا لصحيفة الهلال الدولية – فإنه يعمل الآن مديرًا لمعهد الفكر الإسلامي المعاصر، ويعيش بكندا في منطقة تورنتو.

على جانب آخر أكمل إقبال صِدِّيقي –وهو ابن الدكتور صِدِّيقي– مسيرةَ والده في العمل العلمي والتنظيمي، ليكون محررًا لصحيفة الهلال الدولية.

أما الإمام محمد العاصي، والشائع أنه تم إقصاؤه من رئاسة المركز الإسلامي في واشنطن بواسطة انقلاب سعودي، بالإضافة إلى منعه من خطبه الأسبوعية — فقد عكف على كتابة تفسير للقرآن باللغة الإنجليزية من عدة مجلدات، وبقي خطيباً حراً، وكاتباً في صحيفة الهلال الدولية.

ونجد أيضاً مسيرة الإمام عبد العليم موسى الذي نشأ في أوكلاند، كاليفورنيا، وهناك قابل راب براون أحد مؤسسي حركة الفهود السود (ولاحقًا الإمام جميل عبد الله الأمين). حيث أسلم في السجن، وبعد إطلاق سراحه أصبح زميلًا لكليم صِدِّيقي، ثم أصبح الإمام المؤسس لمسجد الإسلام في واشنطن، والحركة التي أسسها باسم "السابقون". كما أنه أنشأ منظمة إعلامية أطلق عليها اسم المعهد الإسلامي لمكافحة الحرب النفسية الصهيونية الأمريكية. بالإضافة إلى كونه عضوًا في معهد الفكر الإسلامي المعاصر.

---

55 قامت منظمة بريطانية أخرى بأخذ اسم "المعهد الإسلامي" ولكنها أنكرت أعمال الدكتور صِدِّيقي، كما أن معهد الفكر الإسلامي المعاصر تنصل من تلك المنظمة.

لقد انتشرت أفكار الدكتور كليم صِدّيقي بشكل أساسي عن طريق الأفراد والمنظمات المذكورة، ففي أثناء حياته كان الشباب المسلم البريطاني –خاصة– هم الذين يشعرون بتأثير أفكاره، وهم الذين وجودوا فيه صوتًا معبرًا عن مخاوفهم ومتحدثًا باسمهم لدى الإعلام، وثقة في تجرده من المصالح الضيقة وإخلاص عمله[56].

وقد اشترك عدد من أعلام السنة مع صِدِّيقي في دعمه للثورة الإسلامية في إيران، ومن المرجح أن ذلك استمر إلى أن دعمت إيران بشار الأسد في الحرب السورية. أما الاتجاه المعادي للاستعمار في أفكاره فلم يتبنه أبدًا العلمانيون من المفكرين المسلمين، كما أن غالبية الإسلاميين أنفسهم لم يهتموا بفكره بسبب رفضه للسياسة الانتخابية وللدولة القومية التي أعلن القبول بها الاتجاه السائد. وعلى الرغم من ذلك فإن ضعف القيادة الإسلامية – تمامًا كما أشار صِدِّيقي في بداية حياته في باكستان وفي خطبته في ليبيا – صرف جماهير الناس عنهم وإن لم تتطور رؤية راديكالية ناضجة يمكن تطبيقها. ولذلك بقيت أفكار كليم صِديقي ذات صدى لمن فقد الثقة في المنظومات الحاكمة.

الخاتمة

رغم أن المنظمات التي أسسها صِدِّيقي قد عانت من غياب قيادته المؤثرة بعد وفاته، فإن مساهمته العلمية يجب ألا يتم إهمالها أو إغفالها. لقد كانت أعماله الأولى عن السياسة الباكستانية وجنوب آسيا مهمة في حد ذاتها علمياً وفكرياً، وكانت أيضًا أساسًا مهمًا لانتقاده الدولة القومية ومحاولات توجيه قوة المسلمين نحو تبني الرأسمالية أو الشيوعية. وكان تصوره عن الخلافة كغاية سياسية للإسلام مناسبًا للحظة التاريخية التي عاشها بين تأسيس باكستان ونجاح الثورة الإيرانية، وتنبؤاته بأن هذه الرغبة سوف تنتشر بين المسلمين يبدو أنها قد تحققت بدرجات متفاوتة. إن تحليلاته للتاريخ والمنهج السياسي هي قراءة في تاريخ طويل، أما دعوته للمسلمين في الغرب لمقاومة الاندماج والانخراط فكانت تخاطب واقع التهميش، وكان هناك الكثيرين ممن لديهم نفس رغبته في رؤية المسلمين الذين ينتمون لأكبر مذهبين يتحدون حول نموذج حياة النبيّ في وحدة سياسية، على الرغم من أن تلك الأمنية تبدو بعيدة المنال اليوم عما كانت عليه وقتها. لكن برغم كل

---

[56] Jorgen Nielson, **Obituary**, op.cit.

شيء، فإن أفكار صِدّيقي ما تزال حيَّة، وربما تبين الأيام صواب نظرته فتعيد الاهتمام بها وتكفل سياسات أعداءها أنفسهم بقاءها ونجاحها.

الفصل السابع:
إنتاج مفاهيم جديدة لإصلاح الفكر الإسلامي:
دراسة في مشروع طارق رمضان

ياسين اليحياوي

ملخص

يُعدّ طارق رمضان واحدًا من أبرز المساهمين في تجديد الفكر الإسلامي المعاصر. وتبرز إحدى أهمّ الإضافات التي قدَّمها من خلال ما أنتجه من مفاهيم جديدة في المجالين الديني والسياسي، تهدف إلى تشكيل العالم برؤية تعددية. تتمثَّل أكثر الركائز حضورًا في كتاباته الغزيرة في نقد المنظومة الفقهية من خلال اقتراح بديل يقوم على قراءة جديدة للنص الديني تُراعي السياق المتغير؛ والحث على الممارسة العقلانية في مجال العلاقات الاجتماعية؛ إضافة إلى مُحاولة التوفيق بين المبادئ الإسلامية والنموذج الغربي للعلمانية.

سنتناول في هذا الفصل الجهود التي يبذلها رمضان من أجل بناء جسر التواصل بين ثقافتين وحضارتين مُختلفتين؛ لنعرض بعدها مفهوم "الإصلاح الجذري" الذي يتبناه، بوصفه منهجية جديدة في قراءة النصوص المصدرية، تسمح بإعادة الراهنية لرسالة الإسلام ومبادئه، وتتجاوز في الوقت نفسه أزمة الفكر الإسلامي المعاصر؛ أما الجزء الأخير، فسنتناول فيه مفهوم "فضاء الشهادة"، الذي يُعد محاولة لبلورة مفاهيم جديدة في الفكر السياسي، تُؤسس لفكرة التعددية داخل المجتمعات الغربية، مُتجاوزة التصورات المنتجة للعنف التي سادت في القرن العشرين، سواء في ثنائية دار الإسلام– دار الحرب، أو في ثنائية الغرب– الإسلام.

طارق رمضان أكاديمي سويسري وباحث في الدراسات الإسلامية. وهو ابن سعيد رمضان أحد الرعيل الأول من قيادات الإخوان المسلمين، ووفاء البنا ابنة حسن البنا مؤسس الجماعة. وُلد في مدينة جنيف السويسرية في 26 أغسطس 1962، بعد أن انتقل والداه للعيش فيها، منفيين من قِبل نظام جمال عبد الناصر. درس رمضان الفلسفة والأدب والعلوم الاجتماعية في جامعة جنيف، وحصل على درجة الماجستير في الفلسفة والأدب الفرنسي بأطروحة عن "مفهوم المعاناة في فلسفة نيتشه"؛ وعلى دكتوراه أولى في الفلسفة بأطروحة تحت عنوان: "نيتشه مؤرخًا للفلسفة"[1]؛ ثم أطروحة ثانية عام 1998، تناول فيها مُختلف مشاريع التجديد الإسلامي في القرن العشرين[2]، وشملتْ دراسةً للعديد من الشخصيات البارزة، من قبيل جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا، ومحمد إقبال، وحسن البنا.

بدأ مساره المهني مُدرسًا بكوليج دي سوسور في لانسي بسويسرا، ليُعين بعدها مديرًا في المؤسسة نفسها عام 1988. لكنه استقال من منصبه عام 1992، بعد أن قرر البدء في رحلة تكوين شخصيته العلمية، تمهيدًا للانطلاق في مشروعه الخاص، القائم على بناء جسر التواصل، وجعل الإسلام أكثر وضوحًا في العالم الغربي؛ لا سيما بعد أن أصبحت قضية الإسلام ذات أهمية متزايدة في العالم الغربي خلال العقود الأخيرة، ولعل عددًا من الأحداث التي شهدتها أوروبا آنذاك كانتْ سببًا في حملات الكراهية ضد المسلمين، من قبيل نجاح الثورة الإيرانية عام 1979؛ والضجة التي أثارتها رواية سلمان رشدي عام 1988؛ وصدور كتاب **صدام الحضارات** لمؤلفه صموئيل هنتنغتون، الذي يرى أنَّ الحضارة الغربية ستدخل في صراع هوياتي وثقافي مع الحضارة الإسلامية، وما رافقه من جدل في شتى أنحاء أوروبا.

---

1 Tariq Ramadan, **What I Believe** (Oxford: Oxford University Press, 2010), p. 12.

2 Tariq Ramadan, **Aux Sources Du Renouveau Musulman**: **D'al-afghānī à Hassan Al-Bannā, Un Siècle De Réformisme Islamique**, (Paris: Bayard/Centurion, 1998).

ومن ثمَّ بدأ يتبلور فكر طارق رمضان المجدّد والمنصهر في بوتقة الفكر الإسلامي والفكر الغربي في آنٍ معًا، والمنتج لمنظومةٍ مفاهيمية جديدة تؤسس للعيش المشترك والتعددية السياسية والدينية، وتروم رأب الصدع بين عالمين مُختلفين من خلال بناء جسر التواصل.

بناء جسر التواصل بين عالمين مُختلفين

انطلق رمضان في قراءة جادَّة ذات منحيين؛ فقد ساعده تكوينه الأكاديمي وتخصصه في فكر الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه على التعمُّق في أفكار الفلاسفة الغربيين، من سقراط وأفلاطون وأرسطو إلى شوبنهاور، مرورًا بديكارت وسبينوزا وكانط وهيغل وماركس[3]. لكنَّه مع ذلك، وجد نفسه في حاجة إلى التعمُّق في العلوم الإسلامية، لذلك قرَّر السفر إلى القاهرة، حيث درس في جامعة الأزهر وأمضى فيها عامي 1992 و1993، ليتحصل بعدها على الإجازة في سبعة تخصصات. وقد تبيَّن له بعد هذا التكوين المزدوج، بين الفلسفة الغربية والعلوم الإسلامية، أنَّ منظومة القيم في الحضارة الإسلامية لها العديد من القواسم المشتركة مع القيم اليهودية والمسيحية، وأيضًا مع عدد لا يُحصى من القيم التي دعا إليها الهيومانيون والملاحدة واللادينيون[4]. فلماذا إذن كل هذا التحيز والصراع والسعي إلى تغييب دور الإسلام في تاريخ أوروبا؟ ومن ثمَّ يأخذ رمضان على عاتقه مُحاولة الإجابة عن هذه الإشكالية العالقة التي من شأنها أن تبني جسر التواصل وتُساعد على فتح الطريق بثقة للعيش المشترك. ولا يُخفي رمضان أنَّ هذه المهمة ليست بالهينة أو السهلة؛ إذ تحتاج إلى الوقت والصبر والتصميم[5]، لا سيما وأنَّ التحديات التي تعمق الانقسام وتركز على تلك الصراعات العميقة الناتجة عن الصور النمطية للإسلام والمسلمين في البلدان الغربية، وأيضًا الصورة النمطية للأنظمة العلمانية في البلدان العربية

---

[3] إلى جانب دارسته الدقيقة للعديد من الشخصيات الأكثر تأثيرًا في الفلسفة الغربية، وبالإضافة إلى أطروحتيه في الماجستير والدكتوراه عن فلسفة نيتشه، ألَّف رمضان كتابًا مشتركًا عن الفيلسوفين الفرنسيين فولتير وكوندروسيه، يُنظر: Tariq Ramadan & Claude-Jean Lenoir, **Tolérance ou la liberté? Les leçons de Voltaire et de Condorcet** (Bruxelles: Editions Complexe, 1999).

[4] Ramadan, **What I Believe**, p. 13.

[5] Ibidem.

– تتطلب حلولًا عملية، تُجبر المواطنين والمثقفين والممثلين الدينيين على تطوير عقل نقدي متوازن، منفتح دائمًا على الحوار وسماع الآخر، ويقبل الحل الوسط دون أن ينال من المبادئ أو يطعن في المعتقدات.

جهود رمضان في بناء جسر التواصل والتأسيس للتنوع والتعددية الدينية والسياسية لا يُمكن إغفالها، سواء في انخراطه في جمعيات مدنية تعنى بالحوار بين الأديان، أو في انتمائه لمراكز أبحاث تُناقش قضايا التعددية بأبعادها المختلفة، وأيضًا في الأعمال الشخصية التي صدرتْ له. فبعد عودته من رحلته العلمية في مصر، نشط رمضان في عدد من الجمعيات في سويسرا، كما اشتغل مُحاضرًا في الدين والفلسفة بجامعة فريبروغ بين عامي 1996 و2003. وخلال زيارته لبريطانيا عام 2005، استُدعي للمشاركة في مجموعة تفكير أسسها توني بلير، لمناقشة دور المسلمين في المجتمعات الأوروبية. وكان هذا العمل استمرارًا لحركة مسلمي سويسرا، التي شاركتْ في مختلف الحلقات الدراسية والنقاشات بين الأديان. وفي العام نفسه، انتقل إلى جامعة أوكسفورد أستاذًا زائرًا في كلية سانت أنتوني. كما سعى الاتحاد الأوروبي للحصول على مشورته بشأن القضايا الدينية في لجنة تتناول بالدراسة العلاقة بين الإسلام والعلمانية. وإضافة إلى حضوره المستمر في الحوارات الأكاديمية، ألّف رمضان عددًا من المقالات والكتب التي تعنى بقضايا المسلمين في أوروبا وتدبير التعددية الدينية والسياسية.

لن نستطيع تغطية جميع مؤلفات رمضان منذ صدور أول كتاب له إلى يومنا هذا؛ لكن مع ذلك، سنُحاول الإشارة إلى بعض الأعمال التي أثارت العديد من النقاشات في الأوساط الأكاديمية والإعلامية في الغرب، وهي أيضًا الأعمال التي يُمكن من خلالها تتبع الإطار النظري لمشروع رمضان؛ بشقه الأول المرتبط بمفهوم الإصلاح الجذري وإعادة قراءة النصوص الإسلامية المؤسسة، وشقه الثاني القائم على مفهوم عالم الشهادة، بكونها مُحاولة في التأسيس لفلسفة تعددية داخل المجتمعات الغربية.

فقد سعى رمضان في كتابه **المسلمون في ظل العلمانية**[6] -وهو من بين أول الأعمال الصادرة له- إلى تحديد شروط التعايش الإيجابي بين المسلمين وغيرهم في المجتمعات الغربية، داعيًا إلى ضرورة مواجهة المسلمين مسؤولياتهم، سواء المتعلق منها بالحاجة إلى التمسك بالحوار وإيصال وجهات نظرهم بشكل أكثر وضوحًا، أو بالمشاركة بشكل أكثر فعالية في المجتمعات التي يعيشون فيها؛ إذ يرى رمضان أنَّ هذا الالتزام الأخلاقي وحده، من شأنه أن يُزيل الحواجز والتحيزات، ويمنح الآخرين فرصة الاستماع لوجهة نظر المسلمين واحترام إيمانهم وممارساتهم الدينية. وأمام تزايد خطاب الكراهية وصدام الحضارات والهويات، أكَّد رمضان في كتابه **الإسلام: المواجهة بين الحضارات**[7] على أنَّ المسلمين لديهم الوسائل اللازمة لمواجهة التحديات المعاصرة دون أن يخونوا هويتهم، وبمقدورهم أيضًا الانخراط في العصر الحديث بشكل خلَّاق، إذا ما تحلوا بمعنى الالتزام، مقترحًا بذلك نماذج اجتماعية وسياسية واقتصادية، ترتكز على الأخلاق والإيمان بمقاصد الإسلام وأهدافه. كما أصدر أعمالًا أخرى، عرض فيها بشكل تفصيلي المقصود بالالتزام الواجب احترامه من لدن المسلمين في المجتمعات الغربية، نذكر منها كتاب **أن تكون مسلمًا أوروبيًا**[8]، وأيضًا كتاب **مسلمو الغرب ومستقبل الإسلام**[9].

[6] Tariq Ramadan, **Les musulmans dans la laïcité**: **responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales** (Lyon: Tawhid, 1994).

[7] Tariq Ramadan, **Islam**, **le face à face des civilisations**: **quel projet pour quelle modernité ?** (Lyon: Tawhid, 1995).

[8] Tariq Ramadan, **Être Musulman Européen**: **Etude des Sources Islamiques à la Lumière du Contexte Européen** (Lyon: Tawhid, 1999) ; Tariq Ramadan, **To Be a European Muslim** ([Leicestershire]: The Islamic Foundation, 2013).

[9] Tariq Ramadan, **Les Musulmans D'occident Et L'avenir De L'islam** (Paris: Actes Sud/Sinbad, 2003) ; Tariq Ramadan, **Western**

وحيث إنَّ المشروع الفكري الذي يشتغل عليه رمضان يتناول أيضًا نقد الحداثة، بوصفها مشروعًا لم يكتمل، وما زال في حاجة إلى إصلاح منظومته القيمية؛ فإنَّه يُؤكد أنَّ فرض منظومة فكرية أحادية في عالم مُتغير ومُتعدد الثقافات، هو أمر مُجانب للصواب، مُقدمًا بذلك مساهمة قيمة في النقاش المعاصر بشأن الحداثة ومستقبل التنوير. ويبقى من أبرز المحاولات التي قدَّمها في نقد الحداثة، كتاب **البحث عن المعنى**[10]، الذي سعى فيه إلى التنظير لفلسفة تعددية، مستفيدًا من إرث فلسفي وديني ينتمي إلى سياقات مُختلفة؛ وأيضًا كتاب **خطورة الأفكار: تساؤلات حول كبرى القضايا المعاصرة**[11]، وهو حوار مع إدغار موران واحد من أبرز علماء الاجتماع والفلاسفة المعاصرين.

كما لم يمنعه نقد الحداثة من مواصلة الكتابة بشأن الأزمة الحقيقيَّة التي يمر بها الفكر الإسلامي المعاصر، من خلال دعوته المسلمين في الشرق والغرب على السواء، إلى ضرورة القيام بإصلاح جذري قائم على التحول وليس التكيُّف فحسب، لمواجهة التحديات الاجتماعية والسياسية والفلسفية والأخلاقية كافَّةً؛ وإلى إعادة النظر في طريقة قراءتهم للنصوص التأسيسية للإسلام. وهي الدعوة التي ضمّنها في كتاب **الإصلاح الجذري**[12]

Muslims and the Future of Islam (Oxford, New York: Oxford University Press, 2004);

طارق رمضان، **مسلمو الغرب ومستقبل الإسلام**، ترجمة إبراهيم يحيى الشهابي (الدوحة: المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث، 2005).

10 Tariq Ramadan, **The Quest for Meaning: Developing a Philosophy of Pluralism** (London: Allen Lane, 2010).

11 Tariq Ramadan & Edgar Morin & Claude-Henry Du Bord, **Au Péril Des Idées: Les Grandes Questions De Notre Temps** (Paris: Presses du Châtelet, 2014).

12 Tariq Ramadan, **Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation** (Cambridge: Cambridge University Press, 2009);

بمزيد من التأصيل والإنتاج النظريين، والمساهمة التطبيقية في العديد من القضايا، من قبيل الأخلاق الإسلامية، والعلوم الطبية، والثقافة، والفنون، والمرأة، والبيئة، والاقتصاد، وغيرها من القضايا.

إن سعي رمضان إلى بناء جسر التواصل بين ثقافتين وحضارتين مُختلفتين[13]، ومُحاولة رأب الصدع، لإنهاء -أو على الأقل- التخفيف من الصراع والعنف وخطاب الكراهية، ليس بالأمر الهين؛ إذْ يصبح الوسيط هدفًا للتشكيك في ولائه من كلا الطرفين. فهو عند بعض المسلمين: ضعيف الإيمان وليس أهلًا لأن يتكلم في قضايا الإسلام[14]؛ وعند بعض الغربيين: صاحب فكر مُتطرف وداعٍ إلى الإرهاب[15]، أو صاحب خطاب مُزدوج

طارق رمضان، **الإصلاح الجذري: الأخلاقيات الإسلامية والتحرّر**، ترجمة أمين الأيوبي (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010).

[13] Nicholas Tampio, **Constructing the Space of Testimony**: **Tariq Ramadan's Copernican Revolution**, *Political Theory*, vol. 39, no. 5 (October 2011), p. 608.

[14] بعد أن أطلق رمضان دعوة عالمية من أجل تعليق العمل (moratorium) بالحدود الإسلاميَّة، توالت العديد من الانتقادات الشخصية التي شككتْ بأهليته وقدرته على معالجة قضايا تخص الشريعة الإسلامية. وقد علَّق رمضان في كتابه الإصلاح الجذري على الحملة التي وُجهتْ ضده من طرف علماء وفقهاء مسلمين بقوله: "عندما أطلقنا الدعوة لتعليق عقوبة الإعدام، والعقاب الجثماني، والرجم، كان المتوقع أن تكون ردود الفعل متحمسة ومُتعاطفة، لكن خاب أملي من ندرة الانتقادات المعلَّلة التي صدرت بعد دراسة شاملة لنص الدعوة. وأنا أرى أن هذا الافتقار إلى النقاش التحليلي والهادئ أحد الشرور التي تحط من شأن الفكر الإسلامي المعاصر". يُنظر: رمضان، **الإصلاح الجذري**، مرجع سابق، ص 14-15، 310-314.

لقراءة نص دعوة طارق رمضان والردود التي وُجهت له من طرف العلماء والفقهاء المسلمين، يُنظر:

"**عقوبات الحدود.. بين التعليق والتطبيق**"، إسلام أون لاين، 15 يونيو 2005، شوهد في: 12 أغسطس 2017، https://goo.gl/42886z

[15] في كتاب **الخطاب المزدوج لطارق رمضان** لمؤلفته كارولين فورست، ادعتْ فيه أنَّ طارق هو زعيم حرب والوريث السياسي لمشروع جماعة الإخوان المسلمين في أوروبا. غير أنَّ طارق رمضان في حوار تلفزيوني جمعه مع مؤلفة الكتاب، في برنامج *Ce soir ou jamais* الذي بُثَّ على قناة France 3 في 16 نوفمبر

وغامض[16]. ورغم ذلك، آمن رمضان بالنقد والحوار في مُواجهة التحيزات كافَّةً؛ إذ ليس من السهل أن يُقدِّم خطابًا واحدًا مُوجهًا لعالَمين مُختلفين ومُتصارعين[17]. بيد أنَّه سرعان ما أصبح واضحًا أن هذه المهمة ستُكلفه الكثير[18]، فآراؤه بشأن القضايا الدينية والسياسية وانتقاداته المتكررة لأنظمة الحُكم المستبدة، جعلتْ عددًا من الدول العربية تمنعه من الدخول إلى أراضيها؛ كما مُنع أيضًا من دخول فرنسا لمدة ستة أشهر، بين نوفمبر 1995 وماي 1996؛ بالإضافة إلى العديد من القيود والتضييقات في زياراته لبعض الدول الأوروبية كبلجيكا وهولندا. لكن يظل الحدث الأبرز هو منعه من دخول الولايات المتحدة الأمريكية عام 2004. فبعد أن عُرض عليه في فبراير من العام نفسه، منصب كرسي دائم مزدوج في الدراسات الإسلامية في الجامعة الكاثوليكية لنوتردام في ساوث بند بولاية إنديانا، وأيضًا العمل أستاذًا مُحاضرًا في معهد جون بي كروك لتدريس العلاقة بين الديانات وتعزيز السلام؛ جاء قرار الحكومة الفيدرالية بإلغاء تأشيرة العمل بعد أشهر من حصوله

2009 - أوضح عددًا من الأخطاء التي وقعتْ فيها الكاتبة والتأويلات الخاطئة لعدد من مواقفه، كما أنَّ بلدية روتردام بعد ترجمة الكتاب إلى اللغة الهولندية، صرحتْ أن الأقوال التي ساقتها المؤلفة ضد رمضان كانت مُجتثة من سياقها ومُخالفة لما هو موجود في كتبه، يُنظر:

Touhami Aissam, **Tariq Ramadan vs Caroline Fourest**. **Emission ce soir ou jamais fr3**, *youtube website*, 16/11/2011, accessed on 10/07/2017, at: https://goo.gl/D1y8Xk; **On n'est pas couché**, Tariq Ramadan - On n"est pas couché 26 septembre 2009 #ONPC," *youtube website*, 08/06/2015, accessed on 10/07/2017, at: https://goo.gl/L1KWp3; Caroline Fourest, **Brother Tariq**: **The Doublespeak of Tariq Ramadan** (New York: Encounter Books, 2008).

16 Ian Hamel, **Les deux visages de Tariq Ramadan**, *Le Point*, 09/04/2012, accessed on 10/08/2017, at: https://goo.gl/iuRV5a

17 Ramadan, **What I Believe**, p. 20-23.

18 Ibid, p. 15.

عليها، مُعللة ذلك بأن قانون مكافحة الإرهاب يمنح حكومة الولايات المتحدة حقَّ اتخاذ إجراءات خاصة عند الاشتباه بقيام أنشطة إرهابية. بعد هذا الرفض، وقَّع عدد من هيئات المجتمع المدني والمفكرين والقادة الأمريكيين[19] –من بينهم نعوم تشومسكي– عريضة تندد بهذه الإجراءات التي تحد من الحرية الأكاديمية؛ كما رفع رمضان دعوة قضائية ضد منعه من دخول أمريكا واتهامه بالإرهاب، ليصدر حكم في 17 يوليو 2009، من محكمة استئناف في مانهاتن، يُلغي قرار الحكومة الفيدرالية ويُبرِّئه من التُّهم الموجهة إليه.

كل هذه التحديات والعراقيل التي اعترضتْ رمضان، وتصديه لها سواء بالكتابة الأكاديمية، أو حواراته العديدة في وسائل الإعلام، والبرامج التلفزيونية التي تُناقش الإسلام والعلمانية وواقع المسلمين في الغرب – ساهمتْ بشكل أو بآخر، في أن يُصبح ذا حضور وازن في الساحة الإعلامية كواحد من بين أكثر الشخصيات العمومية تأثيرًا في العالم[20]. وقد تباينت الآراء بشأنه بين مؤيد ومُعارض، بسبب خلفيته كمسلم أوروبي، وموقفه الذي يتبناه في مواجهة دُعاة الإسلاموفوبيا من الأكاديميين والسياسيين الغربيين؛ وعندما سألته مجلة **فورين بوليسي** [*Foreign Policy*][21] عن السبب الذي يدفع العديد من

---

[19] "**ACLU Asks Federal Appeals Court to Lift Ban on Renowned Scholar**, *American Civil Liberties Union,* 23/01/2008, accessed on 10/08/2017, at: https://goo.gl/vdFgNW

[20] اختارته مجلة تايم الأمريكية عام 2000 واحدًا من بين سبعة مجددين دينيين في القرن الحادي والعشرين، وفي عام 2004 من بين مئة شخص الأكثر تأثيرًا في العالم، حيث حل في المرتبة الثامنة. كما اختارته مجلة فورين بوليسي في الأعوام 2005 و2006 و2008 و2010 و2012 و2015 من بين المفكرين المئة الأكثر تأثيرًا في العالم، يُنظر:

The 2004 TIME 100" *Time*, accessed on 10/08/2017, at: https://goo.gl/KddLR4; **FP Top 100 Global Thinkers**, Wikipedia, accessed on 10/08/2017, at: https://goo.gl/nRtrRf

[21] Brad Amburn, **Who's Afraid of Tariq Ramadan?** *Foreign Policy*, 26/10/2009, accessed on 10/08/2017, at: https://goo.gl/RBCmdh

المثقفين في أوروبا وأمريكا إلى معاداته، أجابها بأنَّه يُمثل جيلًا جديدًا من المسلمين الأوروبيين والأمريكيين، القادر على عرض وجهات نظره والدفاع عنها.

ويبدو من المهم قبل الانتهاء من هذا الجزء، الذي حاولنا من خلاله عرض جانب من تجربة رمضان في بناء جسر التواصل بين العالم الغربي والعالم الإسلامي – التذكير بأنَّه لا يزال إلى اليوم مُنكبًا على هذه الرسالة، من خلال عمله الحالي كأستاذ الدراسات الإسلاميّة المعاصرة في جامعة أوكسفورد، في قسم الدراسات الشرقية بكلية القديس أنتوني، وأستاذ حوار الأديان في قسم الدراسات اللاهوتية بالجامعة نفسها، وأيضًا في عمله أستاذًا زائرًا في كلية الدراسات الإسلامية بجامعة حمد بدولة قطر، وفي الجامعة الماليزية بيرليز، وباحثًا في جامعة دوشيشا باليابان، فضلًا عن كونه رئيس المركز الأوروبي في بروكسل، وعضو الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين. كما يرأس مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق بالدوحة[22] الذي تأسس عام 2012؛ وقد سمح له هذا الفضاء ببناء صرح مدرسة أخلاقية تُحقق الإصلاح الجذري الذي يدعو له في كتاباته، من خلال جمع المتخصصين في العلوم الإسلامية والإنسانية والاجتماعية جنبًا إلى جنب، من أجل المساهمة في تجديد الفكر الإسلامي ومُعالجة قضايا تُركز على الأخلاقيات التطبيقية، ثم مُحاولة تعميم الإنتاج المعرفي على أكبر شريحة ممكنة في العالمين الإسلامي والغربي.

أزمة الفكر الإسلامي المُعاصر

تُعد مُحاولة طارق رمضان نقد الفكر الإسلامي المعاصر وتقويمه من الركائز الأساسية في مشروعه الفكري. وإذ يؤكد على أن التجديد والإصلاح هو من صميم رسالة الإسلام، وليس أمرًا طارئًا أو مفروضًا عليها من الخارج[23]، فإنَّه يُحاول تمييز مشروعه الإصلاحي عن باقي المشاريع في العالم الإسلامي التي تستخدم مفاهيم الاجتهاد والتجديد والإصلاح نفسها؛ بل وتتخذ هي الأخرى من القرآن والسنة مُنطلقًا لها، لكنها مع ذلك تُعاني من خلل بنيوي، يمنعها من تحقيق الغاية المرجوة من التنظير لمثل هذه المصطلحات.

---

[22] يُنظر الموقع الرسمي للمركز: https://goo.gl/v1K9o1

[23] طارق رمضان، **الإصلاح الجذري: الأخلاقيات الإسلامية والتحرّر**، مرجع سابق، ص 24-25.

ولعل تحديد الغاية من الإصلاح، ومدى تطابقها مع رسالة الإسلام، كفيلٌ ببيان أنَّ مشروع المصلح أو المفكر أو الفقيه، هو مشروع إصلاحي أم لا. وإذا ما أُخذ هذا الأمر بالحسبان، فسنكون أمام صراع تأويلات، يُسفر نهاية المطاف عن صراع على السلطة، وعلى من له الأحقية في احتكار التأويل. يُعلن رمضان قلقه إزاء هذا المأزق الفكري، الذي يهدد شرعية أي دعوة إصلاحية؛ ولذلك يُحاول ما أمكن أن يُمهد لفكرته عن الإصلاح بمقدمة على قدر كبير من البساطة والاتفاق بين سائر المسلمين: "المحافظة على المعاني التي توفِّرها النصوص الدينية، واتّباع الشريعة من خلال الأوضاع المتغيرة للزمان والمكان الذي يكتنف مصير البشرية"[24]. فهل نجحت مشاريع الإصلاح والتجديد منذ بدايتها في القرن التاسع عشر إلى زمننا الراهن، في تحقيق هذه الغاية؟

لقد مكَّنتْ إحاطة رمضان بالسياق التاريخي لهذه المشاريع[25]، من تحديد آليات اشتغالها على التراث الفقهي الإسلامي، وتقييم مُختلف المقاربات والحلول التي قدَّمتها للمجتمعات المسلمة داخل العالم الإسلامي وخارجه. فمُنذ القرن الخامس عشر، دخل العالم الإسلامي في الركود والتقليد، وأصبح عاجزًا عن إنتاج مفاهيم جديدة سواء على المستوى الديني أو الاجتماعي أو السياسي؛ يُضاف إلى ذلك الأزمة السياسية بداية القرن العشرين، بعد تفكك الإمبراطورية العثمانية وسقوط الخلافة، وما رافقه من استعمار أوروبي. كل هذه الأحداث أدَّتْ إلى إنتاج خطاب فقهي وديني دفاعي، يغذيه الخوف من التغيير، والخوف من الآخر.

إنَّ أي تأسيس لنظرية أخلاقيَّة هو في حقيقته تعبير عن مأزق سوسيولوجي وثقافي راهن؛ فنظام القيم الذي تُحاول النظرية الأخلاقية تقويمه أو وضع بديل عنه، هو بالدرجة الأولى معايير اجتماعية وسياسية ورؤية للعالم[26]. ولم يكن رمضان قادرًا على طرح نظريته دون

---

[24] **المرجع السابق**، ص 39.

[25] كما أشرنا إلى ذلك آنفًا، سبق لرمضان أن اشتغل في أطروحته الثانية للدكتوراه على مشروعات الإصلاح في القرنين التاسع عشر والعشرين، منذ جمال الدين الأفغاني إلى حسن البنا.

[26] يُنظر على سبيل المثال حديث محمد الجابري في القسم الأول من كتابه العقل الأخلاقي العربي، عن العلاقة بين القيم والمجتمع، وكيف أنَّ التنظير لنظام قيم –نظرية أخلاقية– هو مُحاولة لتقويم أو وضع بديل لمعايير اجتماعية

العودة إلى مواطن الخلل في المنظومة الفقهية المعاصرة ومشاريع الإصلاح المستمدة منها. ليس من مُنطلق كونه نقدًا نظريًا فحسب، بل أيضا نقدًا للتطبيقات الفقهية المعاصرة؛ ذلك أنَّ المنظومة الفقهية بكونها نظامَ قيمٍ أخلاقيًا، هي بنية ذهنية وفكرية، تربطها علاقة جدلية مع باقي البنى الاجتماعية؛ بشكل يجعلها تُنظم بشكل واعٍ أو غير واعٍ العديدَ من العلاقات والتصورات داخل المجتمع.

ودون الاستغراق في تحديد المسؤول عن فقدان العالم الإسلامي القدرة على تغيير الواقع، فإنَّ رمضان يؤكد أنَّ آليات تفاعل المنظومة الفقهية مع الأزمة، هو واحد من الأخطار الرئيسة التي تهدد ضمير المسلم المعاصر[27]. ولذلك فقد وجد نفسه أمام تحدٍ حقيقي، يتمثل في نقد توجهات فقهية تشترك معه المقدمات نفسها التي ينطلق منها: سلطة النص، واتباع الشريعة. وكان أمام نزعة حرفية تَنْظُر إلى الماضي وتسعى إلى استجلابه نحو الحاضر، وأخرى تُحاول التكيُّف مع تحديات الواقع ومتغيراته. وما لم يتم الاعتراف بقصور هذه المشاريع الإصلاحية، فإنَّ واقع الأزمة سيظل مُخيمًا على الفكر الإسلامي المعاصر.

تتجلى الأخطاء التي وقعتْ فيها المقاربة الحرفية المعاصرة، ذات النزعة السلفية، في عدم القدرة –أو حتى الرغبة– في التمييز بين النص وتأويله، حيث يجري اختزالهما إلى الحد الأدنى، ليصير معه النص تابعًا لتأويل شارحه ومفسره. وعندما يجري انتقاد هذه النزعة، كثيرًا ما تُثار الشكوك بشأن النوايا، ويُتهم صاحبها بمُحاولة إفساد الإسلام[28]. لذلك لا يفتأ رمضان يُذكر أنَّ الإشكالية التي تعتري النص ليست في منزلته وإنما في طريقة قراءته، يقول في ذلك: "الشيء الذي يتعين تقييمه والتشكيك به يجري تجاهله في الأغلب، وهو نفسية العلماء المفسرين ومجموعة من أفكارهم"[29]. كما أنَّ عدم التمييز بين مستويات النص والتأويل، يستتبعه خلط بين المبادئ التي تتميز بالثبات، وبين النماذج التي تُعد

وسياسية: محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، سلسلة نقد العقل العربي 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001) ص 56-60.

[27] طارق رمضان، **الإصلاح الجذري: الأخلاقيات الإسلامية والتحرّر**، مرجع سابق، ص 23.

[28] كما حصل مع رمضان عندما أطلق دعوته من أجل تعليق العمل بالحدود الإسلاميَّة.

[29] طارق رمضان، **الإصلاح الجذري: الأخلاقيات الإسلامية والتحرّر**، مرجع سابق، ص 27.

تطبيقات تاريخية ومتغيرة ونسبية للمبادئ[30]؛ فعندما يتحول نموذج ما إلى مبدأ يُحتذى به، كما هو الحال بالنسبة إلى الراغبين في تطبيق نموذج المدينة المنورة على واقعنا المعاصر، فإنَّ ذلك يُفضي – وفق رمضان[31] – إلى تجاهل آثم ومن دون سابق تفكير لذلك التاريخ، وإلى اختزال شمولية مبادئ الإسلام بحُلم عودة مستحيلة إلى الماضي، وإلى حنين غير مسؤول إلى الأصول الماضية. لذلك يدعو رمضان إلى ضرورة التفريق بين المبادئ الثابتة ونماذجها المتغيرة[32]، مؤكدًا أنَّ قراءةً للنصوص من خلال هذا المنظور، ستُجنب الفكر الإسلامي المعاصر السقوط في الأصوليات المتطرفة، وستفتح للمسلمين القدرة على النفاذ إلى رسالة الإسلام الحقيقية ومقاصدها وغاياتها، والعيش في انسجام داخل المجتمعات التي ينتمون إليها.

وبالقدر الذي تُشكل النزعة الحرفية عائقًا أمام التجديد والتغيير، فإنّ الإصلاح التكيُّفي يُعاني من الخلل نفسه. لا سيما بعد اقتصار المشتغلين على الفقه بتكييف الفتوى أمام عالم مُتغير. وحتى المشاريع الأكثر تحررًا من النزعة السلفية، كانت تجد نفسها دائمًا تلاحق الواقع وتُحاول أن تقدم إجاباتها المتأخرة عن أسئلة جديدة ومُتسارعة. إنَّ إشكالية هذه المقاربة الفقهية تكمن في أفقها المحدود[33]؛ إذ تعنى بمراقبة العالم، وملاحظة التغيرات التي تحدث فيه، ثم ترجع إلى النصوص لاقتراح قراءات أو رخص أو إعفاءات جديدة في تطبيق الشريعة[34]؛ وبدل أن تكون لهذه النزعة رؤية أخلاقية تؤطر بها توجهات المسلمين، فإنَّها تجد نفسها خاضعةً لنظام عالمي، يبتعد عن الالتزام بأي منظومة أخلاقية. وهو الأمر

---

[30] **المرجع السابق**، ص 30.

[31] **المرجع السابق**، ص 32.

[32] Tariq Ramadan, Following Shari'a in the West, in: Robin Griffith-Jones (ed), **Islam and English Law**: **Rights**, **Responsibilities and the Place of Shari'a** (Cambridge: University Press, 2013), p. 249.

[33] طارق رمضان، **مسلمو الغرب ومستقبل الإسلام**، مرجع سابق، ص 113.

[34] طارق رمضان، **الإصلاح الجذري: الأخلاقيات الإسلامية والتحرّر**، مرجع سابق، ص 46؛ أنظر أيضا للمؤلف: **مسلمو الغرب ومستقبل الإسلام**، مرجع سابق، ص 113-115.

الذي يُذكِّر به رمضان[35]؛ كون نزعة إصلاحية تتمسّك بالتكيف وبموقفها الدفاعي، ستفقد لا محالة إيمانها الأخلاقي وقدرتها على المطالبة بالعدالة، لتصل نهاية المطاف إلى الاعتراف بالنظام العالمي السائد، ومن ثمَّ تبطل شرعية الإصلاح الذي تدعي أنها تُؤمن به.

لقد بات واضحًا عند رمضان أنَّ نتاج كل من النزعة الحرفية والإصلاح التكيفي في اشتغالهما على المنظومة الفقهية وفق آليات دفاعية تتوجس من الآخر، قد بلغ مداه؛ وأنَّ خلل هذه المشاريع الإصلاحية في تعاطيها مع النص ومع الواقع هو خلل بِنيوي، تصير معه كامل المنظومة الفقهية إلى جهاز يُكرس العجز ويُنتجه، بشكل يُصبح غير قادر من الناحية الفعلية على وضع حلول ناجعة للقضايا المعاصرة، ناهيك عن تقديم رسالة الإسلام ومقاصده. لم يتوصَّل رمضان لهذا الحُكم من مُنطلق الدارس أو المراقب فحسب، بل أيضًا من مُنطلق موقعه كمنخرط اجتماعيًّا في حل قضايا المجتمع المسلم على مدار العقدين المنصرمين. لذلك يدعو إلى تجاوز الإصلاح الكلاسيكي، والتأسيس لإصلاح جذري، يستند في مركزيته إلى القرآن وما ثبت من السنة، ويعتمد على آليات قراءة وتأويل جديدة تجعل من النص والسياق المعاصر مصدرين للتشريع دون افتراض وجود تعارض بينهما؛ وعوضًا عن الهروب من الواقع بمواقف دفاعية، يُصبح للإصلاح التحولي الذي يدعو إليه القدرة على تغيير الواقع والتأثير فيه من خلال معرفة أفضل بالعالم[36]، وإنتاج رؤية ومفهوم جديدين من شأنه أن يمد المسلمين بالفاعلية الخلاقة من أجل تغيير العالم إلى الأفضل. وبهذا الشكل يتجاوز رمضان القراءة الحرفية نحو قراءة منفتحة، ويتجاوز معضلة الإصلاح التكيفي باقتراح إصلاح تحولي، يقول رمضان في النص التالي:

"يتطلب الإصلاح التحولي مزيدًا من البراعة من حيث إنه يضيف خطوة إضافية وشرطًا إلى العملية بأكملها. إنه يهدف إلى تغيير نظام الأشياء باسم الأخلاقيات التي يرمي إلى التمسك بها، وبعبارة أخرى، إنه يضيف خطوة أخرى في الانتقال من النصوص إلى

---

[35] طارق رمضان، **<u>الإصلاح الجذري: الأخلاقيات الإسلامية والتحرّر</u>**، مرجع سابق، ص 48.

[36] **<u>المرجع السابق</u>**، ص 47.

السياق ثم إلى العمل بناء على هذا السياق وتحسينه، من غير أن يقبل على الإطلاق بنواحي القصور فيه وبمظالمه بوصفها مسائل محتمة"[37].

يبدو أن مشروعًا كالذي يحمله مفهوم الإصلاح الجذري، لن يتطلب فقط منهجية جديدة في قراءة النصوص تأخذ بالحسبان السياق المعاصر، وهو أمر أساسي حسب رمضان؛ ولكن أيضًا تحتاج وبشكل أكثر إلحاحًا من أي وقت مضى إلى نقد الأصول التي قامتْ عليها المنظومة الفقهية.

في الحاجة إلى إصلاح جذري: من الشريعة إلى الأخلاقيات الإسلامية

يقوم مفهوم الإصلاح الجذري عند رمضان على مُرتكزين اثنين؛ يستند الأول على تقديم قراءة جديدة للنصوص، ولن يتم ذلك دون المرتكز الثاني المتمثل في نقد أصول الفقه. وبعيدًا عن تلك المقاربات التي تدعو للقطيعة مع التراث الإسلامي، فإن رمضان على خلاف ذلك، يذهب إلى أنَّ أزمة الفكر الإسلامي المعاصر تحتاج وبشكل مُلح إلى إعادة قراءة الماضي. لذلك يُناقش في كتابه **الإصلاح الجذري** عددًا من المقاربات الكلاسيكية لأصول الفقه، مُعتبرًا أنَّ التصالح مع الماضي هو الطريقة المثلى للتوصل إلى سبل جديدة تقود نحو المستقبل[38]، ويأتي ذلك كنوع من التأكيد على أنَّ ما يدعو إليه من إصلاح ليس وليد اللحظة، بل هو عملية تراكمية على مدار قرون من الزمن.

يُحاول رمضان أن يستخلص جملة من الفوائد بدراسته للتراث الفقهي، من خلال التركيز على ثلاث تجارب مُهمة في تاريخ الفقه الإسلامي. تعود الأولى إلى الشافعي (ت: 820)، إذ يرى رمضان أنَّ مقاربته تقوم على الاستدلال، مُركزة في المقام الأول على القرآن والسنة بوصفهما المصدرين النصيين الأساسيين، دون الاهتمام بالمخرجات الخاصة لأصول الفقه[39]، وهو ما يُفسر القيود التي وضعها عند مناقشة مصادر التشريع الأخرى من قبيل الإجماع والقياس. إنَّ سعي الشافعي لاستخراج القوانين والأحكام من القرآن والسنة، يُبرز حذره من التعليل التحليلي المستقل، في مقابل قراءته الاستدلالية للنصوص.

---

[37] **المرجع السابق**، ص 46.

[38] **المرجع السابق**، ص 40.

[39] **المرجع السابق**، ص 62.

لذلك لا يُمكن حسب هذه المقاربة، إبداء حكم على سياق جديد دون الرجوع إلى النص المؤسس، وتحديد العلّة المؤثرة في الحكم؛ الشيء الذي يجعل من السياق الاجتماعي والإنساني والتاريخي تابعًا للنص من خلال عملية الاجتهاد التي اختزلها الشافعي في القياس. ما يستخلصه رمضان من عرض مقاربة الشافعي، أنها تُضيق على الفكر البشري إلى حد كبير[40]، بسبب القيود الصارمة التي فرضها مُقابل الانفتاح على العالم والمجتمع والعادات والأعراف بوصفها مجالات طبيعية يجب أخذها بالحسبان في عملية صناعة الفتوى.

أما التجربة الثانية، فتعود إلى مقاربة أبي حنيفة (ت: 767)، وهو من الفقهاء الأوائل الذين جعلوا من السياق الاجتماعي مصدرًا تشريعيًا مُلحقًا بالنصوص الإسلامية. لقد كان أبو حنيفة رائدًا في الأخذ بالقياس والاستحسان والعُرف كمصادر لاستنباط الأحكام، مُعتمدًا في ذلك على منهجيَّته الخاصة في إيجاد حلول ملموسة على ضوء النصوص، مع مراعاة مقتضيات المكان والعادات والصالح العام. فكان الاستقراء من ثَمَّ ميزةَ المدرسة الحنفية، التي سعتْ إلى التعامل مع النصوص المرجعية في سياقات جديدة[41]. لذلك يجد رمضان طريقة أبي حنيفة وثيقة الصلة بمُحاولة الإصلاح الجذري، في جُزئية العلاقة الجدلية بين النص والسياق، وكيف أن فقهاء الحنفية سعوا إلى أخذ البيئة والحقائق الإنسانية والاجتماعية بالحسبان عند إصدار الفتوى.

أما التجربة الثالثة، فيُبرزها رمضان في ذلك الوعي المتراكم بمقاصد الشريعة وأهدافها، بدءًا بالإمام مالك (ت: 795) الذي سعى إلى البحث عن القصد من الأوامر والنواهي، وإعماله الاجتهاد فيما لا نص فيه من أجل الصالح العام للمُجتمع، مرورًا بالجويني (ت: 1085) والغزالي (ت: 1111) وغيرهما، وانتهاء بالشاطبي (ت: 1388) الذي أحيا فكرة مقاصد الشريعة الشاملة. وإذ تُعد نصوص القرآن والسنة المرجع الوحيد في مجال العقيدة والعبادة، فإنَّه في مجال المعاملات ألحق السياقات الإنسانية والاجتماعية إلى النص كمصدر من مصادر التشريع، من أجل توجيه الأحكام الفقهية والسلوكيات الأخلاقية[42].

---

[40] **المرجع السابق**، ص 95.

[41] **المرجع السابق**، ص 96.

[42] **المرجع السابق**، ص 115.

بناء على العمل الذي قدَّمه الشاطبي، وعلى الإرث المتراكم قبله، أصبح لهذا التوجه منهجية خاصة، تحرّر الاجتهاد وتُعلي من روح الأخلاق الإسلامية بدلًا من الامتثال للأوامر والنواهي الحرفية؛ إذ تسمح للفقهاء بإعمال المقاربة المقاصدية عند غياب النص من أجل التأكد من صلاحية الأحكام الجديدة واستمرار رعايتها لمصلحة المجتمع وكلياته الخمس، التي حُدِّدتْ في حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. تجدر الإشارة إلى أنَّ عمل الشاطبي لم يكن اختلاقًا جديدًا في الآليات الأصولية - أصول الفقه -؛ ذلك أن ركيزة عمله تتمثَّل أساسًا في تجديد طرق قراءة المصادر النصية، وإضفاء بُعْد زماني ومكاني يتوافق مع المقدمة التي ينطلق منها: عالمية رسالة الإسلام. وهو الأمر الذي يراه رمضان عودة إلى المنهجية التي استخدمها الصحابة والفقهاء الأوائل في قراءتهم للنصوص، حيث كان الميدان مفتوحًا بالنسبة إليهم للتفسير والاجتهاد دون وجود خوف من الآخر أو توجس من الواقع، كما هو الحال عليه الآن في مجتمعاتنا المعاصرة. يقول رمضان في هذا الصدد: "يتبين أنه كلما عدنا بالزمن إلى الوراء، زاد اقترابنا من النبي وصحابته، وزاد شعورنا بأن العلماء، الأقل قلقًا من التجاوزات المحتملة لنظرائهم، وثقوا بقدرتهم على فهم معاني النصوص وطرق تطبيقها في بيئتهم"[43]. مع ذلك، يذهب رمضان إلى أنَّ منهجية مدرسة المقاصد لا تكفي لحل أزمة الفكر الإسلامي المعاصر؛ فمنذ الشاطبي إلى الآن تغير العالم بشكل ملحوظ، مما يستدعي إعادة قراءة للنصوص وإعادة النظر في السياق. ذلك أن المنهجية المقاصدية مع اعتدادها بالسياق كمصدر من مصادر التشريع، إلا أنَّها تُعطي الأولويَّة دائمًا للمصادر النصية من القرآن والسنة.

ومن خلال مناقشة رمضان للتقاليد الكلاسيكية لأصول الفقه، والتدرج الذي اعتمده في عرض أفكاره، بداية من الشافعي ثم أبي حنيفة فالشاطبي، يُمكن أن تتضح الرؤية التي يدافع عنها في مشروعه عن الإصلاح الجذري. لقد كان الشافعي بمُقاربته الاستدلالية أقل الفقهاء اعتمادًا على السياق؛ في حين كانت المنهجية الاستقرائية لأبي حنيفة وتلامذته أكثر مرونة في تعاطيهم مع جدلية النص والسياق؛ أما الشاطبي فقد حاول من خلال مقاربته الوصول إلى مقاصد الشريعة وأهدافها، بعد أن أصبح للسياق دور مُهم في عملية استنباط الأحكام، بوصفه مصدرًا ثانويًا من مصادر التشريع. وإن كان كل واحد منهم

[43] **المرجع السابق**، ص 97.

قد ساهم في حل إشكاليات عصره ومُجتمعه، فإنَّ رمضان يُشكك في مدى قدرتهم – وسائر التقاليد الكلاسيكية لأصول الفقه – في التعاطي مع واقعنا المعاصر. والحُجة التي يُقدمها في ذلك، هي أنَّ هذه التقاليد، في الوقت الذي كانت شديدة الإخلاص للمصادر النصية المؤسسة، لم تنظر إلى السياق الاجتماعي والإنساني بوصفه مصدرًا مُستقلًا للفقه ومُخرجاته. ولم يكن موقف الفقهاء الأوائل من السياق مرده إلى ضعف معرفتهم به، بل على العكس تمامًا، فقد كان اتصالهم وثيقًا ببيئاتهم التي سنّوا القوانين فيها ومن أجلها، بيد أنَّ رمضان يرى أن هذه المنهجية لن تكون صالحة في عالمنا المعاصر الذي أصبح أشد تعقيدًا[44]، وسيكون من المستحيل على الفقهاء أن يفهموا هذا التعقيد بالمنهجية القديمة نفسها التي أنتجها الفقهاء الأوائل، بل إنَّ التمسك بها أنتج نهاية المطاف موقفًا فقهيًا دفاعيًا وانفعاليًا. لذلك فإنَّ الإصلاح الجذري يدفع علماء المسلمين أكثر من أي وقت مضى إلى ضرورة إتقان العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية، والتعاون مع المتخصصين سواء كانوا مُسلمين أو غير مُسلمين، لتكوين معرفة أفضل بالعالم وبتعقيداته، وبالرهانات الخطيرة في الحاضر والمستقبل؛ الشيء الذي سيُمكنهم من إنتاج أخلاق إسلامية تطبيقية مُعاصرة وتقديمها. ولن يتم هذا المسعى دون الاعتراف بأنَّ العالم وقوانينه ونواحي المعرفة المتخصصة لا تُسلط الضوء على المصادر النصية وحسب، بل تشكل مصدرًا فقهيًا قائمًا بذاته[45].

لكن ما الغرض من رجوع رمضان إلى التراث الإسلامي والتقاليد الكلاسيكية لأصول الفقه إذا كان يدعو إلى تجاوز القراءة القديمة؟ وأين يُمكن أن نُموضع هذه التقاليد داخل إطاره النظري؟ في دراسة لِأندرو مارس بشأن مفهوم الإصلاح الجذري[46]، يرى أن رمضان

---

[44] **المرجع السابق**، ص 102.

[45] **المرجع السابق**، ص 102.

[46] Andrew F. March, **Law as a Vanishing Mediator in the Theological Ethics of Tariq Ramadan**, *European Journal of Political Theory*, vol. 10, no. 2 (April 2011), p. 177

يستعمل الشريعة، بحيث تكون وظيفتها في نهاية المطاف نوعًا من "الوسيط المتلاشي"[47] [Vanishing mediator]، يسمح بالانتقال إلى الأخلاقيات الإسلامية ما بعد الفقهية؛ مما يعني أن رمضان يستخدم بعض مضامين التقاليد الكلاسيكية لأصول الفقه بُغية الانتقال من صرامة الأوامر والنواهي، إلى موقف أخلاقي أكثر مرونة بشكل يُلغي معه الشريعة، ويستند في ذلك إلى مقارنة مشروع رمضان بتجارب إصلاحية يهودية[48].
وعلى الرغم من أن التحليل الذي قدمه مارس يتوافق مع المخرجات النهائية لمفهوم الإصلاح الجذري، فإنَّ الادعاء الذي قدَّمه بشأن توظيف رمضان للشريعة أو مُقارنته بإصلاحات دينية أخرى[49] لا يبدو صحيحًا. إذ يجب التفريق بين الشريعة التي هي وفق رمضان منظومة قيمٍ ومبادئ تقوم على العدالة والمساواة والحرية، ولا تتعارض أو تصطدم مع القوانين المدنية العلمانية[50]؛ وبين الشريعة كمنظومة فقهية هي نتاج علاقة جدلية

---

[47] "الوسيط المتلاشي" هو مفهوم وُجد للتوسط بين فكرتين متعارضتين، من أجل تسهيل الانتقال بينهما، وعند الانتقال إلى الفكرة الجديدة يتم الاستغناء عن الوسيط المتلاشي.

[48] Andrew F. March, **The Post-Legal Ethics of Tariq Ramadan: Persuasion and Performance in Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation (A Review Essay)**, *Middle East Law and Governance*, vol. 2 (2010), p. 253.

[49] يُنظر على سبيل المثال كتاب **لاهوت طارق رمضان** لمؤلفه غريغوري بوم، حيث قام بدراسة للعديد من أوجه الشبه بين التجارب الإسلامية والكاثوليكية في احتكاكها ومُواجهتها للحداثة، مع عقده المقارنة بين الإصلاح الجذري لرمضان وإصلاح المجمع الفاتيكاني الثاني، يُنظر:
Gregory Baum, **The Theology of Tariq Ramadan: A Catholic Perspective** (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009)

[50] يذهب رمضان إلى أنَّ الشريعة هي نفسها القانون المدني العلماني، الذي يُعطي للجميع حق المواطنة، وحرية التعبير والاعتقاد، ويجعلهم سواسية أمام القانون بغض النظر عن خلفياتهم الدينية أو السياسية؛ لذلك يرى رمضان أنَّه لا يوجد تعارض بين القانون العلماني الذي يُنظم العلاقات داخل المجتمعات الغربية دون تحيزات دينية، وبين مقاصد الشريعة الإسلامية، يُنظر: Ramadan, **Following Shari'a**, p. 247.

تاريخية بين النص والسياق، وفي هذا المستوى الثاني فإنَّ رمضان يُوظف الشريعة من أجل وضع مشروعه وفق مسار تطوري، يبدأ بالفقه الاستدلالي ثم الاستقرائي فالمقاصدي، ليبلغ مداه في الإصلاح الجذري. كما أنَّ مثل هذه المقارنات بين الإصلاح الإسلامي واليهودي والمسيحي، تُبطل الأساس النظري الذي يقوم عليه مشروع الإصلاح الجذري[51]، نتيجة اختزاله في البُعْد الديني فحسب، وإغفال البُعْد الفلسفي الذي يقوم عليه؛ فرغم كون رمضان يروم وضع مقاربة جديدة لقضايا دينية تنتمي إلى الإسلام، فإنه يدعو أيضًا إلى إحياء فلسفة إسلامية، ونشر ملكة النقد والإبداع الفكري والاستقلالية الذاتية بين عموم المسلمين، وتقدير التعددية الدينية والسياسية. وهو ما يُحيلنا إلى شق مُهم من المشروع الفكري لرمضان مُكمِّلٍ للإصلاح الجذري، يتعلق الأمر بمفهوم "عالم الشهادة".

بناء فضاء الشهادة

لقد كان لأحداث القرن العشرين، من سقوط الدولة العثمانية وإلغاء الخلافة، إلى ظهور الدولة الوطنية في العالم العربي، انعكاساتٌ حادة على الفكر السياسي الإسلامي، لا سيما بعد استحضار الشريعة بشكل مُفرط وحرفي، أدى إلى إحداث فجوة بين الماضي والمستقبل. يظهر هذا التوجه بشكل بارز في سعي حركات الإسلام السياسي إلى استرجاع دولة الخلافة التي تحكمها الشريعة؛ لمواجهة أنظمة علمانية، يرون أنَّها غريبة عن قيم الحضارة الإسلامية. وقد كان لكتابات سيد قطب وخطابه بشأن الحاكمية الإلهية وثنائية دار الإسلام- دار الحرب، صدى كبيرٌ عند هذه الحركات، بعد أن صار مرجعية فكرية في رؤيتها لقضايا الإسلام السياسي وتحدياته المعاصرة[52]. ومنذ ذلك الحين، أصبح عدد من مشاريع الإصلاح -سواء ذات التوجه الديني أو العلماني- يعيش على وقع هذه الثنائيات الحدية إسلام-علمانية، المكرسة للصراع والعنف.

والأمر سيان عند الانتقال إلى الضفة الأخرى، حيث يتم تكريس ثنائية غرب-إسلام وكأنهما كيانات حضارية وجغرافية ثابتة. وليستْ نظرية صدام الحضارات إلا امتدادًا لهذه

[51] Tampio, p. 614.

[52] رضوان السيد، **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية** (بيروت: دار الكتاب العربي، 2004)، ص 16-18.

الثنائية، التي يُنظر صاحبها صموئيل هنتنغتون إلى أنَّ الصراع الأيديولوجي بعد الحرب الباردة لن ينتهي بسيادة الديمقراطية الليبرالية كنظام عالمي[53]، بل ستدخل الحضارة الغربية في صدام هوياتي وثقافي ضد باقي الحضارات بما فيها الحضارة الإسلامية. ويظل تصميم العديد من السياسيين والقادة الغربيين على هذا التصنيف الثنائي، لمواجهة التحديات الخارجية مع البلدان ذات الأغلبية المسلمة، والتحديات الداخلية مع المجتمعات المسلمة، يظل سببًا في تنامي تيار اليمين المتطرف والجماعات الدينية، المؤمنة بثنائية الخير/ الشر كحلٍّ خلاصي أخير، فمن ليس في صفهم فهو من دون شك في صف أعدائهم. وما فكرة الحاكمية الإلهية، كما تدعو إليها تيارات الإسلام السياسي، إلا رد فعل مُتطرف على الفعل السياسي الغربي، الذي أثبت عجزه عن تدبير التعددية الثقافية والسياسية والدينية.

إنَّ هذه الآراء المكرسة للعنف تجعل الحاجة أكثر إلحاحًا لإنتاج رؤية عالمية جديدة[54]،

---

[53] سيادة الديمقراطية الليبرالية كنظام عالمي، هي نظرية فرانسيس فوكوياما بشأن أنظمة الحُكم التي عرضها في كتابه نهاية التاريخ والإنسان الأخير، وجاء كتاب صموئيل هنتنغتون كرد على هذه الأطروحة، يُنظر: فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، ترجمة فؤاد شاهين وآخرين (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1993)؛ صموئيل هنتنغتون، **صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي**، ترجمة طلعت الشايب (طرابلس: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، 1999).

[54] ظهرت العديد من الدراسات التي تُشكك في الرؤية الثنائية للعالم المستندة على الحدود الجغرافية والسياسية المتخيلة؛ إذ يبدو مُهمًا زحزحة هذه القناعات الثنائية (Manichaeism)، والتذكير بأنَّ العالم الغربي ليس حضارة ذات جذور متجانسة وحدود تاريخية ومعاصرة واضحة المعالم. فمن المستحيل تحديد المكان الذي يبدأ فيه وينتهي على وجه التحديد، وتبقى الحضارة الغربية -شأنها في ذلك شأن الحضارة الإسلامية وباقي الحضارات- مزيجًا من تقاليد متعددة، تأثرت بشكل دائم بحضارات وثقافات أخرى، يُنظر:

Roxanne L. Euben, **Comparative Political Theory: An Islamic Fundamentalist Critique of Rationalism**," *The Journal of Politics*, vol. 59, no. 1 (Feb. 1997), p. 28-55; Roxanne L. Euben, **Journeys to the Other Shore: Muslim and Western Travelers in Search**

وتطوير أدوات مفاهيمية، لا تمكننا من التعرف إلى الهويات الجديدة والأماكن البَيْنِيَّة والثقافات العابرة للحدود فحسب؛ ولكن أيضًا التنظير لها[55]. وضمن هذا الإطار يُمكن موضعة مفهوم "فضاء الشهادة" لطارق رمضان، بكونه واحدًا من بين المحاولات الرامية إلى إنتاج مفاهيم جديدة في الفكر السياسي، تقطع مع التصورات المنتجة للعنف، وتسمح للمجتمعات المختلفة دينيًا وثقافيًا أن تتعايش وتتفاعل فيما بينها بشكل سلمي؛ في الوقت نفسه الذي تمنح المسلمين ملكة نقدية، تسمح لهم بالممارسة السليمة لحرية الإيمان والطقوس الدينية والمشاركة السياسية والدعوة إلى الإسلام[56].

ومن أجل التأسيس لمفهوم "فضاء الشهادة" ينطلق رمضان -كما هو الحال في الإصلاح الجذري- من نقد التصورات القديمة، خصوصًا تلك المتعلِّقة بثنائية دار الإسلام/ دار الحرب، التي لا تزال تؤطر رؤى العديد من المسلمين. فقد عرض في كتابَيْه **أن تكون مسلمًا في أوروبا**[57] و**مسلمو الغرب ومستقبل الإسلام**[58]، مُختلف الآراء الفقهية التي أنتجتْ هذه الثُنائية؛ ليخلص إلى كونِها غير مُستمدة من النصوص المصدرية في الكتاب والسنة؛ إذ هي محاولات من لدن علماء وفقهاء خلال القرون الثلاثة الأولى من ظهور الإسلام وانتشاره، بذلوا جهدهم لاستنتاج مبادئ واضحة تتمايز من خلالها المناطق

---

of Knowledge (Princeton, N.J: Princeton University Press, 2006), p. 3-4.

[55] Euben, **Journeys**, p. 176-177.

[56] ومن المفارقات -حسب غوران لارسون- أن هذا الوصف ينطبق على المجتمعات الغربية ذات الأغلبية غير المسلمة أكثر منه في الدول التي تعتبر الإسلام دينها الرسمي، يُنظر:

Göran Larsson, Yusuf al-Qaradawi and Tariq Ramadan on Secularisation, in: Gabriele Marranci, **Muslim Societies and the Challenge of Secularization: An Interdisciplinary Approach** (Berlin: Springer, 2010), p. 55.

[57] Ramadan, *European Muslim*, p.123-131.

[58] طارق رمضان، **مسلمو الغرب ومستقبل الإسلام**، مرجع سابق، ص 134-141.

الإسلامية عن غيرها، استنادًا إلى الواقع الجغرافي والسياسي الذي عاشوا فيه؛ وهو الجُهد الذي أسفر نهاية المطاف عن رؤية للعالم تقوم على ثنائية دار الإسلام/ دار الحرب.

يُؤكد رمضان على أنَّ الرؤية الثنائية للعالم لم تعد مناسبة لواقعنا المعاصر[59]، الذي يتميز بتعقيدات متزايدة في توزيع القوة الاقتصادية والسياسية، وتنوع التحالفات الاستراتيجية ومناطق النفوذ، وبحركة سكانية دائمة؛ ففي العالم الغربي وحده، يعيش ملايين من المسلمين، سواء من أصول إفريقية وآسيوية أو من الأوروبيين الذين اعتنقوا الإسلام، ولا يُمكن بأي حال أن يتم فصلهم عن غير المسلمين استنادًا إلى ثنائية دينية أو جغرافية أو سياسية[60]. لذلك يرى رمضان أنَّه في الوقت الذي لم تعد التصنيفات القديمة قادرة على فهم الواقع بتحدياته وإشكالاته، وعندما يصعب العثور على إرشادات أو حلول في الأعمال الفقهية القديمة؛ فإنَّه يبدو من الضروري تجاوزها وعدم تنزيلها على عالم اليوم. ومن أجل البحث عن بديل، وعن مفاهيم جديدة؛ يدعو رمضان إلى إعادة قراءة النصوص المصدرية، والالتزام بمبادئ الإسلام الذي يُقدم رسالته للعالم دون قيد زمني أو جغرافي[61].

وعلى الرغم من أنَّ دعوة رمضان مُستندة على السياق -الواقع-، فإنَّ آليات تفعليها تبدو مُعقدة، ومُنفتحة على أكثر من تأويل. ولكي يصل إلى جعل هذا السياق مصدرًا رئيسًا من مصادر التشريع، ينطلق رمضان من فكرة أساسية؛ فإنْ كان الإسلام يحمل رسالة عالمية، فإنَّ المسلم مُلزم مهما كان السياق الذي يعيش فيه بإيجاد المصادر اللازمة التي تؤهله لأن يكون مُنسجمًا مع عقيدته وإيمانه؛ وإذ إنَّ الفقهاء الأوائل قد صاغوا رؤيتهم الثنائية للعالم التي تجعل وجودهم ذا معنى؛ فإنَّ مسلمي اليوم مُطالبون أكثر من أي وقت مضى، بتجنب فهم واقعهم من خلال مفاهيم قديمة تشكلتْ في عصر وسياق مُختلفين، وأنْ يسعوا بشكل جدي من أجل إنتاج مفاهيمهم الخاصة. وبمثل هذا الفهم

---

[59] **المرجع السابق**، ص 140، 157.

[60] **المرجع السابق**، ص 157.

[61] Ramadan, **European Muslim**, p. 123.

وجب النظر إلى السياق بوصفه وسيلة تتكون بفضله هوية المسلم وتزدهر؛ إذ الإشكالية حسب رمضان تتحدد في الجواب عن سؤال: من نحن؟ وماذا يتوقع ديننا منا كمسلمين[62]؟

يُحاول رمضان مُنطلقًا من مبادئ الإسلام، أنْ يحصر مُحددات الهوية المسلمة، أو بمعنى آخر "كيف يكون المرء مسلمًا"؛ ليبحث بعد ذلك عن إمكانية تحقيقها في سياق اجتماعي وسياسي غربي. ولبلوغ هذا المسعى، يُحدد خمسة مبادئ سوسيو-سياسية من شأنها حماية المسلم الفرد والمصلحة العامة: حرية الإيمان؛ وحرية ممارسة العبادة فردية كانت أو جماعية؛ والأمن؛ والحرية في عرض الإسلام على الآخرين؛ وحق المشاركة في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية داخل المجتمع[63]. وبعودته إلى الخلفية الثقافية والقانونية لمختلف البلدان الأوروبية وأمريكا وكندا وأستراليا، يرى رمضان أنَّ خمسة حقوق أساسية على الأقل مضمونة للفرد المسلم، وتجعله في انسجام مع هويته الإسلامية[64]: الحق في ممارسة الدين؛ والحق في التعليم؛ والحق في تأسيس المنظمات والجمعيات؛ والحق في التمثيل الذاتي؛ والحق في الطعن على القانون[65]. إنَّ هذه التركيبة التي سعى رمضان لتشكيلها، مُستندًا في ذلك على مبادئ الإسلام والسياق المعاصر، جعلته يستنتج أنَّ الغرب الذي يضمن هذه الحقوق لا يجب أن يُنظر إليه كبيئة معادية، بعد أنْ أصبح مكانًا يستطيع المسلمون العيش فيه بأمان، مُعلنًا أنَّ البلد الذي يحترم حرية المسلمين وإيمانهم وعباداتهم، هو الوطن الذي يجب أن يشعروا فيه بالانتماء الحقيقي المحفز على الانخراط في المجتمع بشكل فعال، بُغية تنميته وتطويره[66]. لذلك فإن رمضان لا يقترح علمنة المجال

---

[62] رمضان، **مسلمو الغرب ومستقبل الإسلام**، مرجع سابق، ص 145.

[63] Ramadan, **European Muslim**, p. 132-134.

[64] رغم هذه الصورة الإيجابية التي يُقدمها رمضان للقوانين الغربية، فإنَّه على وعي تام بوجود حالات استثنائية، يظهر معها نوع من التمييز ضد المسلمين، يُنظر: طارق رمضان، **مسلمو الغرب ومستقبل الإسلام**، مرجع سابق ص 149.

[65] Ramadan, **European Muslim**, p. 135-137.

[66] طارق رمضان، **مسلمو الغرب ومستقبل الإسلام**، مرجع سابق، ص 23.

الديني الإسلامي، بل يدعو إلى إبراز الهوية الدينية للمسلمين الغربيين في جو من الحرية السياسية والاجتماعية[67].

وبُغية تحقيق هذا المقصد، فإنَّ "فضاء الشهادة" بوصفه رؤية جديدة للاجتماع الإنساني، يتطلب مشاركة دائمة وتضحية ذاتية من أجل العدالة الاجتماعية والصالح العام والخير والمساواة لجميع البشر. وقد اختار رمضان لفظة "الفضاء" كتعبير عن الانفتاح على المشهد الديني والسياسي والعالمي. أما "الشهادة" فتجمع العناصر الأساسية لهوية المسلم في علاقته بالإلهي وبالاجتماعي[68]؛ إذ هي تذكير بوحدانية الله وبآخر تنزيل على النبي مُحمد؛ وبمسؤولية المسلمين كشهداء على الناس، من خلال السلوك القويم المبني على الجانب الروحي والأخلاقي. وسيكون لهذا المفهوم أثره في المستوى العملي والعلاقات بين الأفراد، بغض النظر عن المجتمع الذي يعيشون فيه؛ ذلك أنَّ "حمل الشهادة يعني الانخراط في المجتمع وفي جميع مناحي الحياة (...) ويعني كذلك الانخراط في عملية الإصلاح الإيجابي سواء كان إصلاح مؤسسات أو أنظمة قانونية أو اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية، يهدف إلى إقامة مزيد من العدل"[69]. يبدو إذن – حسب رمضان[70] – أنَّ مفهوم فضاء الشهادة هو أنسب طريقة تُوحد هوية المسلمين ومسؤوليتهم في ضوء مبادئ الإسلام؛ كما أنَّه يُؤسس لفضاء تسود فيه علاقات قائمة على المسؤولية بين مواطنين ينتمون إلى حضارات وأديان وثقافات وأخلاقيات مختلفة، ويسعون إلى بناء مجتمع أفضل قوامه الوحدة الإنسانية.

خلاصة

قدَّم هذا الفصل وجهة نظر طارق رمضان في العديد من القضايا الدينية والسياسية المعاصرة، من خلال التركيز على ما أنتجه من منظومة مفاهيم مجدّدة تسمح للباحثين

---

[67] Barbara De Poli, **Muslim Thinkers and the Debate on Secularism and Laïcité**, in: Marranci, p. 40-41.

[68] طارق رمضان، **مسلمو الغرب ومستقبل الإسلام**، مرجع سابق، ص 153.

[69] **المرجع السابق**، ص 156.

[70] **المرجع السابق**، ص 156-157.

بالعمل في إطارها من أجل الدفع بمشروعِ التجديد الديني وبرأب الشرخ العميق الذي يفصل العالمين الإسلامي والغربي في آنٍ معًا.

ووراء الإسهام القيّم والثري الذي قدّمه ويقدّمه طارق رمضان، تقوم فكرة استخلاص روح الإسلام ومبادئه، دون أن يمنعه ذلك من الرجوع إلى أفكار فلاسفة عصر التنوير أو الاستفادة من منجزات الحضارة الغربية. ومن شأن هذه الرؤية التوفيقية بين عالمين مُختلفين أن تُوفر فرصًا حقيقية للحوار والتعاون بين الناس، والتأسيس الفعلي لتعددية دينية وسياسية.

وأمام أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، فإنَّ مفهوم الإصلاح الجذري من شأنه أن يفتح نافذة جديدة على نقد مشاريع التجديد والإصلاح، التي فقدتْ بريقها، بعد أن تحولتْ إلى مُجرد ترقيع لمنظومة فقهية تُحاول التكيف مع الواقع. وسواء اتفقنا حول الحلول التي يُقدمها رمضان أم لم نتفق، فإنَّ مُحاولته تستحق أن تُدرس بعناية؛ كونها مبنية على أساس منهجي، وعلى رؤية لمبادئ الإسلام، أساسها العدل والحرية والكرامة. كما يُساعد مفهوم فضاء الشهادة على تخطّي الثنائية المولدة للصراع والكراهية، من خلال الدعوة إلى المواطنة بكونها مفهومًا جامعًا يسمح باحتضان التعددية بمُختلف تجلياتها الدينية والسياسية، ويجعل المسلمين أكثر انخراطًا وفاعلية داخل مُجتمعاتهم الغربية.

بيد أنَّ رمضان على الرغم من أنَّ الجزء الأهم من خطابه مُوجه إلى العالم الغربي، فإنَّه لا يُخفي قلقه بأنَّ الفعل السياسي في العالم أبعد ما يكون عن حل المشكلات الأخلاقية للإنسان المعاصر، الذي سيُواجه مُستقبلًا لا يُبشر بخير، ما لم يُغير من سلوكياته تُجاه الإنسان والمجتمع والطبيعة[71]؛ لذلك يبدو أنَّنا في حاجة مُلحَّة إلى تفعيل ملكة النقد، والانخراط الفعلي مع جميع المحاولات الهادفة لإنتاج مفاهيم تفكك خطاب العنف الديني

[71] يُنظر على سبيل المثال المحاضرة التي ألقاها رمضان في مجمع أوكسفورد:

OxfordUnion, "Freedom In Identity | Tariq Ramadan | Oxford Union," *youtube website*, 22/05/2013, accessed on 10/07/2017, at: https://goo.gl/qYGqaD

والعلماني على حد سواء، لتجعل عالمنا فضاءً أفضل للناس جميعًا، بمُختلف أديانهم وثقافاتهم وجنسياتهم.

المصادر والمراجع

أولا: كتب

1- الجابري، محمد عابد. **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**. سلسلة نقد العقل العربي 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.

2- السيد، رضوان. **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**. بيروت: دار الكتاب العربي، 2004.

3- رمضان، طارق. **الإصلاح الجذري: الأخلاقيات الإسلامية والتحرّر**. ترجمة أمين الأيوبي. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010.

4- __________. **مسلمو الغرب ومستقبل الإسلام**. ترجمة إبراهيم يحيى الشهابي. الدوحة: المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث، 2005.

5- فوكوياما، فرانسيس. **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**. ترجمة فؤاد شاهين وآخرين. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1993.

6- هنتنغتون، صموئيل. **صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي**. ترجمة طلعت الشايب. طرابلس: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، 1999.

7- Baum, Gregory. *The Theology of Tariq Ramadan: A Catholic Perspective*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009.

8- Euben, L. Roxanne. *Journeys to the Other Shore: Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 2006.

9- Fourest, Caroline. *Brother Tariq: The Doublespeak of Tariq Ramadan*. New York: Encounter Books, 2008.

10- Marranci, Gabriele. *Muslim Societies and the Challenge of Secularization: An Interdisciplinary Approach*. Berlin: Springer, 2010,

11- Ramadan Tariq & Edgar Morin & Claude-Henry Du Bord. *Au Péril Des Idées: Les Grandes Questions De Notre Temps*. Paris: Presses du Châtelet, 2014.

12- Ramadan, Tariq & Claude-Jean Lenoir. *Tolerance Ou La Liberte?: Les Leçons De Voltaire Et De Condorcet*. Bruxelles: Editions Complexe, 1999.

13- Ramadan Tariq. *Aux Sources Du Renouveau Musulman: D'al-afghānī à Hassan Al-Bannā, Un Siècle De Réformisme Islamique*. Paris: Bayard/Centurion, 1998.

14- ________. *Être musulman européen: étude des sources islamiques à la lumière du contexte européen*. Lyon: Tawhid, 1999.

15- ________. *Islam, le face à face des civilisations: quel projet pour quelle modernité ?*. Lyon: Tawhid, 1995.

16- ________. *Les Musulmans D'occident Et L'avenir De L'islam*. Paris: Actes Sud/Sinbad, 2003.

17- ________. *Les musulmans dans la laïcité: responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*. Lyon: Tawhid, 1994.

18- ________. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

19- ________. *The Quest for Meaning: Developing a Philosophy of Pluralism*. London: Allen Lane, 2010.

20- ________. To Be a European Muslim. [Leicestershire]: The Islamic Foundation, 2013.

21- ________. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2004.

22- ________. *What I Believe*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

مراجع أخرى:

1- "عقوبات الحدود.. بين التعليق والتطبيق". **إسلام أون لاين**. (16/06/2005). شوهد في: 12 أغسطس 2017 https://goo.gl/42886z

2- "ACLU Asks Federal Appeals Court to Lift Ban on Renowned Scholar". *American Civil Liberties Union*. (23/01/2008). accessed on 10/08/2017. at: https://goo.gl/vdFgNW

3- Amburn, Brad. "Who's Afraid of Tariq Ramadan?". *Foreign Policy*. (26/10/2009). accessed on 10/08/2017. at: https://goo.gl/RBCmdh

4- Euben, L. Roxanne. "Comparative Political Theory: An Islamic Fundamentalist Critique of Rationalism". *The Journal of Politics*. vol. 59, no. 1 (Feb., 1997). p. 28-55.

5- "FP Top 100 Global Thinkers". *Wikipedia*, accessed on 10/08/2017. at: https://goo.gl/nRtrRf

6- Hamel, Ian. "Les deux visages de Tariq Ramadan". *Le Point*. (09/04/2012). accessed on 10/08/2017. at: https://goo.gl/iuRV5a

7- March, F. Andrew. "Law as a Vanishing Mediator in the Theological Ethics of Tariq Ramadan". *European Journal of Political Theory*. vol. 10, no. 2 (April 2011). p. 177-201.
8- March, F. Andrew. "The Post-Legal Ethics of Tariq Ramadan: Persuasion and Performance in Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation (A Review Essay)". *Middle East Law and Governance*. vol. 2 (2010). p. 253-273.

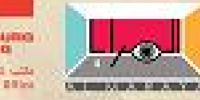
9- On n'est pas couché. "Tariq Ramadan - On n"est pas couché 26 septembre 2009 #ONPC". *youtube website*. 08/06/2015. accessed on 15/08/2017. at: https://goo.gl/L1KWp3

10- OxfordUnion. "Freedom In Identity | Tariq Ramadan | Oxford Union". *youtube website*. (22/05/2013). accessed on 10/07/2017. at: https://goo.gl/qYGqaD

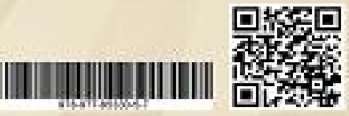
11- Ramadan, Tariq. "Following Shari'a in the West". in: Robin Griffith-Jones (ed). *Islam and English Law: Rights, Responsibilities and the Place of Shari'a.* Cambridge: University Press, 2013. p. 245-255.
12- Tampio, Nicholas. "Constructing the Space of Testimony: Tariq Ramadan's Copernican Revolution". *Political Theory*. vol. 39, no. 5 (October 2011). p. 600-629.
13- "The 2004 TIME 100". *Time*. accessed on 10/08/2017. at: https://goo.gl/KddLR4.

هذا الكتاب

يسعى هذا الكتاب إلى تجاوز التسيُّس المفرط في تناول مفاهيم ومواقف العديد من الذين يتبنون تصورًا للعالم يتأسس على الإسلام كدين ومنهج حياة، إذ غلبت دراسة التنظيمات والحركات مع فوران الأحداث السياسية في المنطقة العربية منذ الثمانينيات، وتوارى الاهتمام بالمستوى المفاهيمي والفكري. وساد مناخ الترصُّد السياسي والتأويل الأيديولوجي. ومن ناحية أخرى يُلاحَظ الانصراف عن الأفكار الإسلامية من خارج السياق العربي، سواء فيما يخص مفكرين ترجع أصولهم إلى العروبة لكنهم يعيشون في الغرب ويكتبون بلغاته المختلفة، أو فيما يخص من لا يمُتّون للعالم العربي بصلات النسب لكنهم يقدمون أفكارًا ساهمت في تشكيل التصورات الإسلامية عن عالم لم تعد الأفكار فيه أسيرة الجغرافيا أو اللغة. وقد سعت محررة الكتاب إلى استكتاب فريق من الأكاديميين والباحثين من الشباب والجيل الوسيط من العرب وغير العرب. وقسّمت النصوص بين تناول المفاهيم المحورية في الفكر الإسلامي المعاصر (الدين - الزمن - المصلحة - العدالة - الدولة - العنف)، واستعراض خرائط الكتابات المركزية لأسماء بارزة في ساحة هذا الفكر من أجيال متنوعة ومشارب شتى (عبد الوهاب المسيري - علي عزت بيجوفيتش - طه عبد الرحمن - السيد نقيب العطاس - وائل الحلاق - خالد أبو الفضل - كليم صديقي - طارق رمضان). ولا يزعم الكتاب أنه يغطي كل المفاهيم والأفكار، بل هو بداية - سيكون لها ما بعدها- لاستكشاف تنوع الفكر الإسلامي المعاصر والاشتباك معه نقديًا وتجديديًا، بدون استسلام لهيمنة تنازعات السياسة على أجندة البحث الرصين، وسعياً لاستعادة مسار النقاشات النظرية النقدية التي تعرضت كثيرًا للتسفيه والاستخفاف.







تصميم الغلاف: أمل حامد